



KÖPRÜLÜ KÜ.
226
M. ASIM BY.

طهوى على الجلال ٦٢٢





رب يسر ولا تعسر بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير

الحمد لله على ما هدانا الى سبيل الصواب وارشدنا الى الحق بالسنة والكتاب والصلوة والسلام
على محمد الهادي لاولي الالباب وعلى آله وصحبه خير الآل وخير الاصحاب وبعد فان علم الكلام
اشرف العلوم وارفعها وافضل المعارف واسناها وقد صنف فيه الاعلام مرارا افاضل من
الاواخر والاوائل واني كنت صرفت جل همتي في عنفوان الشباب في فنون العقلية والنقلية
لحسن المآب وورثت ما يتعلق بعلم المنطق والاداب وانتهى الحوال الى اوسط الشيب بلا ارتياب
فكرهت ان تكون الالات المهيات مجردة عن الاثر بحيث تكون خلاقا بلا ثمر واردت
جلدي ان اكتب بعض ما يتعلق بعلم الكلام حسبما يساعد طاقتي في تحقيق المرام فلما اتفق لي
الشروع في تعلم شرح العقائد العضدية للمولى المحقق جلال الدين الدواني الباحث في المباحث
العقلية والكلامية قصدت ان اجمع ما يتعلق به من كلام الاكابر وما لي في اثنائه للفكر الفاتر
تذكرة للاحباب وتكملة لافكار الطلاب والمرجو من الاخوان الامجاد ان ينظروا اليه بعين الوداد
وعين الرضا عن كل عيب كليلة ولكن عين السخط تبدي المساويا متوكلا على هادي السبيل
وهو نعم المولى ونعم الوكيل قوله يا من وفقنا لما ذكره تعالى في البسملة موصوفا بالرحمة البالغة في الاولى
وجه من التفت متحركا فوقيا موجبا للاقبال عليه فالتفت ونادى في مقام الحمد وقال يا من وفقنا
للتحقيق والتوفيق والعصمة المذكورة من اعاظم الاوصاف الجميلة الاختيارية فذكرها حمد
باعتبار انه ما وصف بالجميل ومحمود عليه باعتبار كونهما جميلا اختياريا والنداء الدال
على المناجاة يفيد ان عبارته التي هي الحمد والتصلية اول الشروع في التاليف من العلم الجليل كانت
بطريق الاحسان المشار اليه في الحديث النبوي القائل بان الاحسان ان تعبد الله كانك
تراه فان لم تكن تراه فانه يراك الحديث سواء كان كلمة يا للبعيد في لله لانه على كمال البعد اي
مرتبتي الالوهية والعبودية او كانت مشتركة بين البعيد والقريب والمراد القريب بينة قوله

قوله تعالى ونحن اقرب اليه من حبل الوريد والتوفيق جعل الاسباب موافقة للمسبب والمسبب
ههنا هو تحقيق العقائد فصيغة تجريدا او توكيدا لفائدة براعة الاستهلال والتلميح الى سبب التاليف
كذا قيل وفيه ان التوفيق عبارة عن هذا الجعل الخاص والتقييد بالاسباب والمسبب خارج عنه
خروج البصر عن مفهوم العمى ولا معنى للتجريد عن المدلول الالتزامي وايضا المسبب المذكور
عام لا دلالة على خصوصية التحقيق باحدى الدلالات الثلث والتاكيد اعادة المعنى المستفاد
من اللفظ الاول لا اضمحلال العام المستفاد في الخاص كيف ولو احتيج في امثاله الى شيء من التجريد
والتوكيد لاحتيج اليه في كل فعل موضوع للنسبة الى الفاعل لا سيما اذا كان ذلك الفعل من الاعراض
النسبية كقام وقعد ولم يقل به احد قوله لتحقيق العقائد جمع عقيدة بمعنى المسئلة المعتقدة
فتحقيق العقائد بمعنى اثبات المسائل الاعتقادية الاسلامية بدلائل قطعية قوله وعصمنا عن التقليد
بالسوال اعتقاد الجازم الغير الثابت لعدم استناده الى دليل والتقليد بهذا المعنى يقابل الاستدلال
والايمان بطريق التقليد بهذا المعنى وان كان معتبرا شرعا عند البعض لكن التخليص عنه والايصال
الى مرتبة كالسنة لا انعام عظيم من الله تعالى وضمير المتكلم في عصمنا عبارة عن جماعة السنية من المكلفين
الذين توجه اليهم الخطاب بالايمان والفروع وعصمتهم عن التقليد لا ينافي عدم العصمة العصمة
قبل التكليف وقد يطلق التقليد على مطلق الاعتقاد الغير المستند الى دليل جزما كان او ظنيا
وهو بهذا المعنى يقابل الاجتهاد قوله في الاصول والفروع يحتمل ان المراد بالاصول والفروع هو
المسائل التي بعضها يتوقف على البعض الاخر كالكلام والارسال المتوقفين على اثبات الواجب
ويحتمل ان يكون الاصول هي المسائل التي يكفر جاحدها والفروع ما عداها مما ذكر في علم الكلام
ويحتمل ان يكون الاصول ما هي من المسائل الكلام خاصة والفروع ما هو مشترك بين الفقه والكلام
كبحث الامامة وما قيل ان الاصول عبارة عن الادلة والفروع عن المسائل فتاباه سياق
كلامه بعد فصل الخطاب قوله جعل جواب النداء ولا يخفى ان النداء ههنا ليس على طريق
الحقيقة بل للاستغاثة فالظاهر في جوابه ان يقال اهدنا الى سبيل الرشاد خصوصا في هذا التصنيف
او غيره لكنه ادرج هذه الاستغاثة في التصلية لان توفيق علماء امته في امثال هذا التصنيف
من جملة الرحمة على النبي عم وفيه ايماء الى ان الرحمة على النبي عم راجعة الى امته والى ان الدعاء له
شامل للبرية ولذا جعل التصلية مقصودا اصليا من النداء وخرق عادة المصنفين من
ذكر التصلية على سبيل التبعية ففيه غاية ايجاز بديع قوله وعلى اله واصحابه الظاهر ان الآل
ههنا كل مؤمن تقي ليعم الدعاء بالرحمة للكل وقوله الاعيان بمعنى الاشراف صفة الاصحاب وكذا
المستبشرين لا صفتا لمجموع الآل والاصحاب لئلا يختص الدعاء بالاشراف المستبشرين من الآل
كالعشرة المبشرة وشهداء بدر قوله فقبول الفقير الى عفورية الغني لا يخفى ان النظر الى رحمة
ربه والعفو من جملة الرحمة فكانت اشمل وايضا ملائم الطباق بين الغني والفقير هو الرحمة

لكنه عدل عنها الى العفو لاستعظام ذنوبه للحاجة الى العفو وللاشارة الى انه عفو الذنوب يستوجب
بواقي الرحمة وبواسطة الشفاعة قوله الصديقي اي منسوب الى ابو بكر الصديق رضي الله عنه
لسته نواصي الاماني الاماني جمع الامنية بمعنى المطلوب ولام الاستغراق يجعلها شاملة
للمطالب الدنيوية والاخروية والناصية شعر الجبهة وتمليك نواصي الاماني كناية عن تمليك
نفس الاماني كالاسارى والخيل المقبوضين في الاكثر باخذ نواصيها ومن فسر النواصي بالاشراف
فقد خصص المملوك وغفل عن ان نواصي الاماني ليست باماني فضلا عن كونها اشرافها
كما ان نواصي الخيل ليست بخيل قوله ان العقايد العضدية اي المسائل الاعتقادية التي
الفها قاضي عضد صاحب المواقف لم تدع قاعدة من اصول العقايد الدينية بعد الصادقة
في ابتداء العلم على حال من الاحوال الا حال كونها اتيمتة عدلا على نواصيها بخلاف سائر
المتون فانها لم تات على جميعها بل اتت على بعضها وعلى نواصي البعض الاخر منها بان اتت على ما يستلزمها
او اومات اليها ولم تترك من امهاتها اي امهات العقايد الدينية وعلى الاصول ومهماتها
وهي الفروع مسئلة وقد صرحت بها ولعل المصرح بها هو الاصول وبعض الفروع اذ الاثبات
على الاصول كما هو منطوق الفقرة الاولى كناية عن التصريح بها ولما كانت المسئلة في هذه
الفقرة اعم من الاصول والفروع وقد صرح ببعض الفروع احتاج الى تعميم الذكر من التصريح
والايماء فكلمة او في قوله او اومات اليها لتقسيم المذكور في الكتاب الى قسمين قسم مصرح
بها وقسم اشار اليها فالقول بان قوله لم تدع يدل على انها اشتملت على جميع العقايد فلا مجال
للاستثناء بقوله الا واتت عليها وهم جلي واجل منه ما قيل في دفعه انه من قبيل تاكيد المدح
بما يشبه الذم اذ لم يسبق قبل هذا الكلام مدح ليتوكد به ولا يتم الكلام قبل الاستثناء المتصل
او الحكم بعد الثنيا في التحقيق وكذا الحال في ذلك التاكيد مخصوصا بالاستثناء المنقطع ليدل صدر
الكلام على مدح والاستثناء على مدح اخر شبيه بالذم ومحمل هذا القائل الاستثناء ههنا على المتصل
قوله وان النبي عم او هذه الكلام من المص نقول جمع السلف المقدمة للرسالة قدمت عقيبه
فيها المتن عقيب جمعها لكونها عقايد الفرقة والتنفير من غيرها لكونها عقايد الفرقة الغير الناجية
قوله والنبي عم انسان بعثه الله اي اخذ الانسان في الجنس لئلا يدخل به الملك والجن
اذ النبي لا يكون الا انسانا بخلاف الرسول حيث جوز كونه ملكا ولذا قيل بالعموم من وجه بينهما
والتفصيل انهم بعد ما اتفقوا على اختصاص النبي بالانسان وعلى انهما ليسا
بمتباينين لاجتماعهما في نبي واحد كما دل عليه قوله تعالى وكان رسولا نبيا اختلفوا في
انهما متساويان كما ذهب اليه جمهور المعتزلة والنبي عم اعم مطلقا من الرسول كما ذهب
اليه جمهور اهل السنة كما دل عليه العطف في قوله تعالى وما ارسلنا من رسول ولا نبي اذ لو كانا
متساويا او اعم لما عطف على الرسول لان نفي احد المتساويين يستلزم نفي الاخر وكذا نفي

نفي الاعم يستلزم نفي الاخص بخلاف العكس ولما دل عليه الحديث حيث سئل النبي عم عن
عدد الانبياء فقال مائة واربعة وعشرون الفا وقيل كم الرسول منهم قال ثلثمائة
وثلثة عشر جما غفيرا كذا في البيضاوي وما كان افراده اكثر فهو اعم مطلقا واجيب
بان هذين الدليلين وان دلا على المساواة بينهما لا يقدحان في العموم من وجه اما الاول
فلان نفي احدهما يستلزم نفي الاخر واما الثاني فلجواز ان يكون السؤال والجواب عن عدد الرسل
منهم لا عن عدد مطلق الرسل فلهذا ذهب البعض الى العموم من وجه بينهما كما ذهب اليه ابو منصور
الماتريدي رحمه الله تعالى وبيانه حيث جوز في قوله تعالى جاعل الملائكة رسلا اولي اجنحة مثنى وثلاث ورباع
كون الملك المبلغ الى قوم رسولا بالمعنى الشرعي لا بالمعنى اللغوي وذهب التفتازاني الى ان
للرسول معنيين احدهما مساو للنبي والاخر اخص مطلقا كما ذهبوا اليه من المساواة بين
باعتبار ان النبي شامل للملك كالرسول كما ذهبوا ههنا بل باعتبار ان الرسول مختص بالانسان
كالنبي واما ما قيل ان الاولى ان يقال رجل في جنس لان النبي لا يكون من النساء على الاصح فمد
فوع بان الرجل شامل للجن بدليل قوله تعالى وانه كان رجال من الانس يعوذون برجال
من الجن الاية ولا يكون النبي من الجن على الصحيح والنسبة الصحيح باخذ الانسان اهم من التنبيه
على الاصح باخذ الرجل ثم البعث في الحقيقة هو الارسال من موضع الى اخر ولا يوجد في جميع
الموارد كما بعث نبينا عليه السلام في مكة الى اهلها وان وجد في البعض كبعث موسى عليه
السلام من طور سينا الى مصر فالبعث في التعريف بمعنى الحمل على التبليغ وبالوحي اليه ورسول
متبوع من باب ذكر الخاص وارادة العام والخلق بمعنى المخلوق الشامل للواحد والكثير
الخاص بطائفة او العام للثقلين واللام للعهد الذهني قوله لتبليغ ما اوحاه او هذه اللام
متعلقة بالبعث الذي هو فعل الله تعالى فلا يكون لام الغرض عند الاشاعرة النافين لتعليل
افعال الله تعالى بالاغراض ومنهم المص والشارح بل لام الفائدة على سبيل الاستعارة التبعية
حيث شبه ترتب فائدة التبليغ على البعث على ترتب الغرض على فعل فذكر اللام الموضوعة
للثاني واريد الاول كما اشار اليه البيضاوي في قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
والتبليغ مصدر مضاف الى المفعول والفاعل متروك هو ذلك الانسان المبعوث والموصول
عبارة عن الاحكام من الاوامر والنواهي والوحي عند اهل الشرع ما ينقسم الى ثلثة اقسام
الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ باية قاطعة والقران من
هذا القبيل والثاني ما وضح باشارة الملك من غير بيان بالكلام والثالث بالهام الله تعالى
بان اراه بنور من عنده والذين يرون الاجتهاد للانبياء عليهم السلام من اهل الاصول جعلوا
الاجتهاد قسما رابعا وسموه وحيا خفيا وما ينقسم الى الثلثة الاول وحيا ظاهرا فالوحي
في التعريف على المعنى الشرعي الشامل للاقسام لان ما بلغه الانبياء عليهم السلام الى الخلق

شامل لجميع الاقسام الا المخصوص بما ثبت بكلام الملك او باشارته والجار في اليه ان كان
متعلقا باوحى فالضمير المجرور راجع الى الانسان المبعوث وان كان متعلقا بالتبليغ فهو عائد
الى الخلق والظاهر هو الاول لقرب المتعلق واحتياجه الى الصلة وصلة التبليغ يستفاد من
قوله الى الخلق اذ البعث اليه يتبادر منه التبليغ اليه فبهذه القرينة يجوز حذف صلته ولا قرينة
على حذف صلة الايحاء ويؤيد تعلقه باوحى قوله لا يشمل من اوحى اليه فيما بعد لكن اورد
على الاول ان التعريف على هذا لا يصدق على انبياء بني اسرائيل المبعوثين لتبليغ ما اوحى
الى موسى عليه السلام لا لتبليغ ما اوحى اليهم واجيب بالاحتمال الثاني الغير الظاهر ويمكن
دفعه على الاحتمال الاول ايضا بان انتفاء جميع اقسام الوحي هناك ممنوع ولو سلم فيجوز ان يكون
المراد من الايحاء الى ذلك المبعوث اعم من الايحاء الى نفسه والى متبوعه من الرسول قوله
على هذا اي وعلى هذا التعريف لا يشمل النبي عليه السلام من اوحى اليه ما يحتاج اليه لكماله او مع
انه نبي فلا يصح هذا التعريف لعدم كونه جامعا لافراده ويحتمل ان يكون المراد وعلى هذا الشق
من التعريف لا يشمل التعريف ذلك النبي فلا يكون جامعا ولا صحيحا ووجه عدم الشمول
تبادر المغايرة الذاتية بين المبعوث والمبعوث اليه والمبلغ والمبلغ اليه قوله اللهم الا ان يتكلف
والظاهر انه ظرف لعدم الشمول اي لا يشمل في جميع الاوقات الا وقت ان يتكلف ويحتمل
ان يكون ظرف عدم الصحة في نظم الكلام كما اشرنا اي لا يصح هذا التعريف الا وقت ان يتكلف
فعلى الاحتمال الاول وجه التكلف تعميم المغايرة من الذاتية والاعتبارية كما نقل عنه حيث
قال بان يحمل التعريف على انه ان بعثه الله تعالى لتبليغ ما اوحاه اليه الى غيره اعم من ان يكون
ذلك الغير غيرا بالذات او بالاعتبار فزيد من حيث انه اوحى اليه مغاير له من حيث انه
عامل به انتهى كلامه اقول والاولى في التفريع ان يقول فزيد من حيث نفسه المطمئنة مبعوث
ومبلغ ومن حيث نفسه الامارة مبعوث ومبلغ اليه وعلى هذا يتصور تبليغ الشخص الى
نفسه بلا قرينة وبه يندفع الاوهام وعلى الاحتمال الثاني وجه التكلف كما يجوز ان يكون
ذلك يجوز تخصيص المعرف بالافراد المشهورة وهم الذين بعثوا للتبليغ الى الغير وقد اجيب
عنه بمنع كون زيد نبيا ولو سلم فلا نم عدم صدق التعريف عليه كيف وقد روي عنه انه
قال يا ايها الناس هلموا الي فانه لم يبق على دين الخليل ابراهيم عليه السلام غيري فكل
مبلغها الى غيره واقول تمام هذا الجواب مبني على ان اللام لام الفائدة وما من نبي
الا وقد ترتب على بعثه كماله في نفسه الا انه ترتب عليه التبليغ الى الغير واما اذا حمل
على لام الغرض فلا يصدق عليه التعريف وان ترتب عليه التبليغ الى الغير فانه
قوله لكماله في نفسه على هذا يدل على ان الغرض الاصلي من بعثة زيد كماله في نفسه
لا التبليغ الى الغير كما لا يخفى قوله اي امة الاجابة وهم الذين امنوا فيما جاء به واجابوا

واجابوا الدعوة عليه السلام وهو الظاهر الراجح على ارادة الدعوة فان اكثر ما ورد في جنس
الحديث على هذا الاسلوب اي بالاضافة الى نفسه المشعر بنوع التشريف والتعظيم
اريد به اهل القبلة والظاهر ان ما نحن فيه من هذا الاكثر لا يقال بل يدل على ارادة امة الاجابة
ما نقله البيضاوي في تفسير سورة الانعام عند قوله تعالى ان الذين فرقوا دينهم وكانوا
شيعا حيث قال قال النبي عليه السلام افترقت اليهود على احدى وسبعين فرقة كلها في
الهاوية الا واحدة وافترقت النصارى على ثنتين وسبعين فرقة كلها في الهاوية الا واحدة وتفترق
امتي على ثلث وسبعين فرقة كلها في الهاوية الا واحدة الحديث فان امة الدعوة شاملة
لليهود والنصارى لا مقابلة لهما لانا نقول الظاهر ان اليهود والنصارى امة موسى عليه السلام
وامة عيسى عليه السلام وهم اليهود والنصارى الذين قبل بعثة نبينا عليه السلام فعلى
هذا يرجح هذا الحديث ارادة امة الدعوة هنا فتأمل قوله وانت تعلم بعده جدا اقول
ان اراد انه لغاية بعده لا وجه لحمل الحديث عليه فيأباه ودعوى ظهور امة الاجابة
ورجحانها من قبل فانها تدل على جواز ارادة امة الدعوة مرجوحا وان اراد ان للحمل
عليها وجها لكنه بعيد جدا فالحامل لم يدع قربه بل بعده الواصل الى حد الامتناع كما
عليه كلمة لو في كلامه الا ان يقال ليس المراد من هذا الكلام الاعتراض على الحامل بل توجيه
البعد البعيد المشار اليه في كلامهما قوله فان فرق الكفر اي اصولها اكثر من هذا العدد بمقدار
كثير فما ظنك في فرق مجموع الاسلامية والكفرية وفيه بحث لان الكفر ملة واحدة فليكن مجموع
اهل الكفر بعد البعث فرقة واحدة والبواقي من اهل القبلة ويؤيده الحديث الذي نقلنا
بالمعنى الذي كما اشرنا وايضا يتوجه عليه ما يذكره في دفع العوالم الآتي قوله الستين
اما للتأكيد اي اما بمعنى بمعناه المجازي الذي هو تحقيق الوقوع لتأكيد الحكم بوقوع الافتراق
افتراق بهذا العدد لانه مجهول متردد فيه وان كان مطلق الافتراق الواقع في الحال
معلوما وتحقيق هذا المقام يستدعي بنوع بسط هو ان الافتراق الواقع بهذا العدد ليس
بآني بل تدريجي وان المضارع المشتق من الفعل التدريجي ينسب حقيقة الى من اتصف
ببعض اجزائه وان لم يكن المشتق منه حقيقة في ذلك الجزء كما اذا شرع زيد في الصلوة
واتى ببعض اركانه وقيل في هذه الحالة هو يصلي الا ان كان نسبة المضارع ههنا حقيقة
وان لم يكن الصلاة حقيقة في بعض اركانها اذا تقرر هذا فنقول يحتمل ان يشرع الامة
في الافتراق بهذا العدد وقت ورود الحديث ولا ينافيه ما يستفاد من سياق الحديث
من اتفاق الاصحاب مع النبي عليه السلام لان امة الاجابة اعم من الاصحاب ويحتمل
ان يشرعوا فيه بعد حيوته عليه السلام فعلى الاول يكون شروعهم الواقع عند المخاطبين
بالحديث قرينة معينة لحمل المضارع على الحال وقرينة صارفة عن حمل السين على معناه

المحقق الذي هو تقريب الاستقبال كما الكلام في قوله تعالى ولسوف يعطيك الاية فانها
قرينة معينة لحمل المضارع على الحال وصارفة عن حمل سوف على الاستقبال فالمعنى ان
الامة قد شرعوا في الافتراق المذكور ويؤيده الحديث الذي نقلناه عن البيضاوي
حيث وقع المضارع فيه مجردا عن السين والمضارع المجرد عن حرف الاستقبال يتبادر
منه الحال كما ذكره النحاة ح لابد ان يحمل السين على معنى يؤكد الحكم وفائدة التاكيد
بالسين دون سوف وغيرهما من ادوات التاكيد هي الاشارة الى ان الافتراق بهذا
العدد شرع في الحال ويتم في زمان قريب الى زمان التكلم من ازمنة الدنيا بخلاف
التاكيد بسوف في الاية فانها يشير الى ان اعطاء الذي يستعقبه الرضاء وهو
مجموع ما في الدنيا والاخرة وان شرع في الحال الذي هو زمان نزول هذه الاية لكنه
يتم في الاخرة وبخلاف سائر ادوات التاكيد اذ لا يشير الى الاستقبال اصلا ولا يلزم من حمل
المضارع على الحال خلاف الواقع الذي هو وقوع الافتراق بهذا العدد في الحال ايضا
لما اشرنا اليه في المبسط وعلى الثاني يكون شروعهم الواضح ايضا قرينة تعين المضارع المشترك
بين الحال والاستقبال للاستقبال فيمتنع حمل السين على غير معناه الحقيقي بل يجب
حمل على معناه الحقيقي الذي هو تقريب وقوع الافتراق المذكور الى زمان التكلم بالحديث
اما بمعنى ستشرع الامة في الافتراق المذكور واما بمعنى سيقع شروع واتمامهم قريبا
وهو الظاهر ولا شك ان هذا التفريق بالنسبة الى ازمنة الدنيا لان الافتراق مستلزم
للخروج عن عهدة التكليف ولا تكليف في الاخرة فيدل بظاهره على ان الافتراق المذكور
يتم قبل منتصف ما بين البعثة وقيام الساعة ولقائل ان يقول وجه للشق الاول الذي
هو حمل المضارع على الحال والسين على التاكيد لما ذكره صاحب الملل والنحل من ان الخوارج
والغلاة ظهرتا في خلافة علي رض وابتدائت منها الضلالة والبدع وبعد وقع
اختلاف الامة في الامامة والاصول ويمكن دفعه بان صاحب الملل والنحل ذكر ايضا
ان كل اختلاف وقع في اخر زمان كما بقي ناش من الاختلاف الواقع في اول زمانه فاختلاف
هذه الامة بعد علي رض ناشئة من اختلافات الواقعة في زمان النبي عليه السلام
من المشركين والمنافقين واكثرها من المنافقين كاعتراض بعضهم على النبي عليه السلام
في قسمة الغنائم وغيره ولعل هذا الشق من الشارح مبني اما على حمل امة الاجابة على الذين
امنوا به عليه السلام في يشمل المنافقين كسائر الفرق الضالة الذين يحكم بكفرهم واما حمل
الافتراق على اعم من منشاء الواقع من المشركين والمنافقين في زمانه عليه السلام مجازا
بقرينة توجد هناك عند الاصحاب الحاضرين واحتمال القرينة كاف في احتمال المجاز على الشق
الاول ههنا فذكر على سبيل الاحتمال لا على سبيل القطع وهذا كما اعتاده المفسرون من

من حمل الاية اولا على المعنى الحقيقي ثم على معان مجازية اخرى على طريق الاحتمال بناء على
احتمال القرينة حين نزولها فلا اشكال قوله فانما هو متحقق الوقوع قريب اه بيان للعلاقة
بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي المراد بان بين القرب وتحقق الوقوع عموما بحسب التحقق
فان بعض متحقق الوقوع قريب وبالعكس وبعض التحقق ليس بقريب بل بعيد كخلق
العالم في الماضي البعيد فسواء كان بينهما عموم مطلقا او من وجه يصلح علاقة بينهما
ولذا حملوا السين في قوله تعالى ستكتب ما قالوا على تاكيد الحكم اذ الكتابة في الحال لا
استقبال قطعا وليس مراده ان كل متحقق الوقوع قريب اذ لا يدعيه عاقل ولا يحتاج
اليه في المقام ولا ان متحقق الوقوع ههنا كالقريب في حقق الوقوع ليكون اشارة الى علاقة
المشابهة كما هي المتعارفة في تجوز الحروف لان وجه المشبه يجب ان يكون اقوى في
جانب المشبه به وتحقق الوقوع ههنا اقوى في جانب المشبه على ان التشبيه
في استعارة السين يجب ان يعتبر بين القريب وتحقق الوقوع لا بين القريب
ومتحقق الوقوع اللهم الا ان نحمل كلامه على الاستعارة بالكناية في مدخول السين لا على
استعارة التبعية في نفس السين وقد اشار الشريف اليهما في قوله تعالى على هدى
من ربهم الاية قوله كما قيل في قوله اه اعلم ان اللام الداخلة على الفعل في امثاله لام موطئة
للقسم اي هي داخلة على جواب قسم مقدر قبله وتدل بالوضع على وقوع مدخولها في الحال
ولا تدخل عليه الا مع احدى نوني التاكيد خلافا لابي علي الفارسي فانه جوز دخولها مع
مطلق التاكيد سواء كان التاكيد باحدى النونين او بحرف اخرى السين وسوف المستعملين
للتاكيد وان كانا موضوعين التقريب الاستقبال ومدلول السين اقرب من مدلول سوف
اذا تقرر هذا فنقول لما كان بين مدلولي اللام وسوف تنافيا وجه الجمع بينهما ذهب
اكثر المفسرين الى كلمة سوف في الاية على معناها الحقيقي لان اعطاء الذي يستعقبه
الرضاء انما هو في الاخرة واللام ههنا ليس لام القسم الداخلة على الفعل لفقد الشرط الذي
هو لحوق احدى النونين بل لام الابتداء الداخلة على الجملة الاسمية اي لانت سوف يعطيك
اه وهذه اللام ايضا موضوعة للحال فتحمل في الاية على معنى تحقيق الوقوع فانها تدل على
ان ذلك الاعطاء المستقبل كالامر الواقع في تحقق الوقوع فكلمة سوف في معناه الحقيقي
واللام لتاكيد الحكم بالاعطاء المذكور وذهب ابو علي الى عكس ذلك بناء على ان الظاهر من اللام
لام القسم وهي داخلة على الفعل المؤكد بكلمة سوف وان لم يكن مؤكدا باحدى النونين
وعلى ان الظاهر من الاعطاء ليس مقصورا على الاعطاء المستقبل الذي في الاخرة بل مجموع
ما في الدارين من كمال النفس وظهور الامر واعلاء الدين وما ادخر له في الاخرة مما
لا يعرف كنهه سواه ولا شك ان بعض اجزاء هذا المجموع وقع في الحال فيحمل اللام على معناه

الحقيقي وسوف على تاكيد الحكم والشارح ههنا اشار في تاييد كلامه الى ما ذهب اليه
ابو علي الفارسي من النحاة وهذا القدر يكفيه ولا يلزم ترجيح ما ذهب اليه في الاية على
ما ذهب اليه الجمهور المفسرين قوله او بمعناه الذي هو تقريب الاستقبال الى زمان
التكلم فتدل بصراحته على ان الافتراق المذكور قريب من زمان التكلم وباشارته
على طريق الكناية على انه متراخ على حياته عليه السلام لان القريب الى زمان التكلم
اعم مما في حياته عليه السلام والمتراخي عنها فذكر الاعم اللازم واريد الملزوم فسقط
الاوهام قوله ومما يتوهم اه مورد هذا السؤال حمل الامة على امة الاجابة معارضة له
وحاصله ان العدد الواقع في الحديث اما ان يحمل على اصول مذاهب الامة المذكورة
فيه ايضا او على ما يشتمل فروعها ايضا ولا وجه للحمل على اصول مجردة عن فروعها لخروج
الاصل الذي لا فرع له المحضة وعلى التقديرين لا ينطبق ذلك العدد على عدد فرق
امة الاجابة لان اصولها فرقها اقل وما يشتمل فروعها اكثر فلا يصح حمل الامة على
امة الاجابة ومنشاؤه امور الاول استفادة بلوغ الافتراق الى هذا العدد
في اوائل الاسلام من السين سواء كان بمعناه الحقيقي او بمعناه المجازي للتاكيد
كما اشرنا الى تلك الاستفادة في فائدة التاكيد بالسين دون غيره من الادوات
فالتوهم المذكور متوجه على كلا شقي الترديد السابق لا على الشق الثاني فقط
كما وهم الثاني كون زمان التوهم بعد اوائل الاسلام اذ لا مجال للحكم باقلية الاصول
قبل انقضاء الاوائل لجواز البلوغ اليه الى وقت الانقضاء الثالث توهم ان العدد
الواقع في زمان يدوم بحيث لا يزيد ولا ينقص جدا وقد اشار اليه في الجواب حيث قال
وان زادوا او نقصوا اه الرابع توهم انحصار الاصول في اقسام الاولية التي هي كبار
الفرق الاسلامية او في الشامل للاقسام الثانوية والفروع ما عداها والظ ان الاصول
بمعنى الفرق التي بينها مخالفة معتد بها بحيث يضل بعضهم بعضا واشار اليه
في الجواب ولعله لاجل هذا الظهور عبر عنه بالتوهم اما اقلية ما جعله اهل الكلام
اصولا فلانهم جعلوا الاصول الاولية وهم كبار الفرق الاسلامية ثمانية المعتزلة
والشيعة والخوارج والمرجئة والنجارية والجبرية والمشبهة واهل السنة وجعلوا
الشاملة للاصول الثانوية ثلثا واربعين عشرون للمعتزلة وثلثة للشيعة
كما صرح به المص في المواقف من ان اصولها ثلث وسبعة للخوارج وخمسة للمرجئة
وثلثة للنجارية وواحدة للجبرية وثلثة للمشبهة وواحدة لاهل السنة فلو حمل
الاصول على الاصول الاولية او على ما يشمل الاصول الثانوية يكون اقل من هذا
العدد واما اكثرية ما عداها جعلوه شاملة الفروع فلان المص في المواقف جعل الفرق

الفرق التي بينها مخالفة معتد بها بحيث يضل بعضهم بعضا بالغة الى ثلث وسبعين عشرون
للمعتزلة يكفر بعضهم بعضا واثنان وعشرون للشيعة يكفر بعضهم بعضا وثمانية عشر
للخوارج وخمسة وثلثة للنجارية وواحدة للجبرية المحضة وثلثة للمشبهة وواحدة
لاهل السنة والمجموع ثلث وسبعون وقد تشعب بعض تلك الفرق الى فرقة اخرى
كتشعب الامامية والمشبهة وكتشعب اهل السنة الى الاشاعرة والماتريدية فمطلق الفرق
الشاملة للاصول والفروع اكثر الخامس توهم انحصار امة الاجابة في الانس لان ما بينها
هو فرق الانس مع ان هناك ملة للجن ايضا قوله وان حمل على ما يشمل الفروع ليس المراد منه
ما هو المتبادر من عد كل اصول اصلي ذي فروع فرقة مغايرة لفروعه اذ المقسم
لا يعد مع الاقسام لا ضحك له فيها كما اشار اليه الشريف في شرح المواقف بل المراد
هو الشامل للاصل الذي لا فرع له ولفروع الاصول التي لها فروع كما اشرنا اليه
والمراد من الشمول الكلي لاجزائه لا الشمول الكلي لجزئياته توهم لا مستند له اي صالحا
للاستناد به والدليل الذي استند به غير صحيح لان البعض مقدماته مم وتحقيق الجواب
منع المنفصلة المانعة الخلو على تقدير وعدم الانطباق على تقدير اخر بان يقال
ان اريد بالاصول الاقسام الاولية لامة الاجابة او الشاملة لاقسامها الثانوية
فقط وبالفروع ما عداها بكل من المعنيين فالترديد غير حاصر لجواز ان يحمل على
الاصول بمعنى الفرق التي بينها مخالفة معتد بها بحيث يضل بعضهم بعضا وانها
بعضا من الثانية او الرابعة بل هو الظ وان اريد بالاصول هي الاصول بهذا المعنى
الظ وبالفروع ما عداها نختار الشق الاول لكن لا نم ان الاصول بهذا المعنى اقل
من ذلك العدد لجواز ان يكون بهذا المعنى ملابسا بهذا العدد وقوله التي بينها مخالفة
معتد بها صفة كاشفة للاصول لكونه تعريفا لها لا صفة مقيدة سوقت لمجرد الاشارة
مع ان الماتريدية اصل واحد لا اصلان مختلفان لعدم الاعتداد بالمخالفة بينهما ولا مسوقة
لاجل تخصيص الاصول حتى يتوجه ما قيل هذا الجواب لا يطابق السؤال فان مطلق
الاصول اذا كانت اقل فالمقيدة بالطريق الاولى واحق لها والاولى للشارح ان يقول
لجواز ان يكون الفرق التي بينها مخالفة معتد بها بهذا العدد ليكون جوابا باختيار الشق
الثاني وايضا لكن مع تقييده بالتي بينها مخالفة معتد بها وكذلك ان يجعل هذه
المقيدة شقا ثالثا ويمكن دفع التوهم بوجه اخر وهو ان ما ذكره اهل الكلام من الاصول
الاقل هو اصول فرق الانس وامة الاجابة شاملة للجن ايضا فلتكن تلك الاصول
مع اصول فرق الجن بالغة الى هذا العدد لكن الحديث الذي نقلناه عن البيضاوي
ظاهر في ان مجرد فرق الانس من امة الاجابة بالغة اليه لان موسى عليه السلام

وعيسى عليه السلام ليس بمعوثين الى الثقلين **قوله** كلها فى النار يحمل ان يحمل على
الدائمة كما هو المتبادر من الجملة الاسمية الدالة على الدوام والثبات اى كائنون فى النار
ما داموا موجودين بالايجاد الثانى عند الحشر فيدل على خلودهم فيها اذ لا موت لهم
فهم موجودون ابدا لكن حملها على الدائمة بهذا المعنى يأباه خلودهم فى النار لا يستعقب
الايجاد الثانى لانهم فى العرصات ليسوا فى النار وان رأوا علامتها الآن بعمم النار من
علاماتها او يحمل الدائمة على لازمها الذى هو خلودهم فيها بعد دخولهم وامثاله شايعة
فى الجمل الاسمية المحمولة على الدوام ويحتمل ان يحمل على المطلقة العامة اى كلها يكون فى النار
بالفعل فى وقت من الاوقات سواء كان دائما اولا فيدل على مطلق الدخول لا على الخلود
والترديد الآتى مبنى على هذا **قوله** من حيث الاعتقاد اى كونهم فى النار لاجل اعتقاداتهم
الفاسدة مطلقا سواء كان لاجل الاعتقاد او لاجل العمل الغير الصالح فحيث للتعليل
ومن منشائية **قوله** فلا يرد عليه هذا ايراد آخر على حمل الامة على امة الاجابة بان
يقال لو حملت الامة فى الحديث على امة الاجابة فاما ان يحمل قوله عليه السلام كلها فى
النار على الخلود او على مجرد الدخول فعلى الاول يلزم خلاف الاجماع الذى هو ان لا شئ
من المؤمن الذى لا يؤدى اعتقاده الى انكار شئ من ضروريات الدين بمخلد فى النار
لان المعتزلة والجبرية مؤمنون بهذا المعنى ويلزم تخليدهم اذا حمل الفرقة الناجية
على بعضهم وعلى الثانى لم يصح استثناء الفرقة الناجية اذ ما من فرقة الا وبعضها عصاة
داخلة فى النار فلا يكون حكم المستثنى مغايرا لحكم المستثنى منه فلو حملت الامة عليها يلزم
اما خلاف الاجماع او عدم صحة الاستثناء واللازم بكلا شقيه باطل وكذا الملزوم وانت
خبير بانه بعد حمل الفرقة الناجية على بعض المؤمنين فعلى تقدير حمل الامة على الامة
الدعوة ايضا يتوجه هذا الايراد بالترديد ويندفع عنه ايضا بالاجوبة الآتية فالايراد
والاجوبة عنه مشتركة بين الحملين لكن ذلك الاشتراك لا يقدح فى معارضة المعارض
لا يلزم صحة الحمل على امة الدعوة لنقض دليله بان يقال جار فى عدم صحة الحمل على امة
الدعوة مع انه صحيح عندك وانما يلزم ان الحمل على امة الاجابة غير صحيح وان لم
يصح الحمل على امة الدعوة ايضا ولا يلزم من عدم صحة الحمل عليهما عدم صحة حملهما
على معنى ثالث لجواز ان يحمل على معنى آخر خال عن المحذور فلا يكون الايراد قدحا فى
نفس الحديث من طرف اهل الطغيان ومنشأ هذا الايراد ايضا امور الاول كلمة
ما فى قوله عليه السلام ما انا عليه واصحابى واستفيد فيها الكل من الاعتقاد والعمل
فيفهم بواسطة التعليق على المشتق الذى تضمنه الظرف ان سبب النجاة عن النار
هو الجمع بين الاعتقاد والعمل الصالح ويفهم منه ان سبب عدم النجاة هو الاخلال

هو الاخلال باحدهما فكونه فى النار اعم من ان يكون لاجل اعتقاداتهم الفاسدة ولاجل
عملهم الفاسدة الثانى حمل الفرقة الناجية على طائفة مخصوصة من المؤمنين الذين
لا يؤدى اعتقادهم الى انكار شئ من ضروريات الدين الثالث حمل الخلود على معناه
الحقيقى لا المجازى الذى هو طول المكث الرابع حمل الاستثناء على التحقيق لا على التنزيل
الخامس ان لا يغفر جميع معاصى الفرقة الناجية فى الظ والفاء فى قوله فلا يرد تفريع على
تفسير السابق اى لما كان المراد كونهم فى النار لاجل اعتقادهم فلا يرد وذلك التفسير
جواب عنه باختيار الشق الثانى بان يقال نختار ان المراد مجرد الدخول ولا نم انه يلزم
عدم صحة الاستثناء وانما يلزم ذلك لو كان المراد من هذا القول دخولهم فى النار
مطلقا سواء كان لاجل الاعتقاد او لاجل العمل وهو مم لجواز ان يكون المراد دخولهم
لاجل الاعتقاد فقط وهذا الدخول المقيد غير مشترك بين الفرق بل خاص بما عدا
الفرقة الناجية فان الفرقة الناجية لموافقة عقائدهم عقائد النبى عليه السلام والصحابة
لا يدخلون النار لاجل عقائدهم وان دخلوا لاجل اعمالهم **قوله** والقول بانه معصيته
جواب آخر عن الايراد المذكور باختيار الشق الثانى ايضا لكن مع تعميم علة الدخول
من الاعتقاد والعمل كما فهم السائل وحاصله نختار الثانى ونمنع لزوم عدم صحة
الاستثناء اذ لا نم ان الدخول مطلقا ولو لاجل العمل مشترك بين الفرق اى بين
المستثنى والمستثنى منه كيف ومعصية الفرقة الناجية مطلقا صغيرة كانت او كبيرة
مقارنة بالتوبة اولا مغفورة بواسطة الشفاعة او بدونها مغفورة فلا يدخل
الناجية فى النار لا لاجل الاعتقاد ولا لاجل العمل الفاسدة **قوله** بعيد جدا اى بعيد عن
العقل بمعنى مرجوح لا بعيد عن الحق بمعنى باطل اذ الاجماع المنعقد على ان طائفة من هذه
الامة يدخل النار لا يدل على ان تلك الطائفة من الفرقة الناجية فلتكن من غيرها
لكن الظ من ايات الوعيد ان بعض المؤمنين كالحجاج ويزيد وامثالهما يدخلها
ايضا فان قلت قد كان الجواب المذكور منعا فالواجب على الشارح من طرف المعلل اثبات
المم الذى هو دعوى الاشتراك او ابطال هذا السند المساوى لا استبعاده فانه خارج
عن قانون التوجيه قلت لعله حمل الجواب على الاستدلال والمعارضة فى المقدمة المدللة
القائلة بان مطلق الدخول مشترك ثم زيفه بان الاثم ان مطلق معصيتهم مغفورة كيف
وهو احتمال بعيد جدا او حمل الجواب على المنع كما قررنا ثم اجاب عنه بابطال المنع
بان المقدمة الممنوعة ظنية كالدعوى حتى كانت معلومة بالعلم المناسب للمطلب فان
القول بالمغفرة احتمال مرجوح جدا لا يقدح به المقدمة الظنية وابطال المنع موجب
لاثبات الممنوع وذلك لان المعارض بالظنية ويجب على المعلل دفعها كالمعارضة

لان ذلك

بالادلة القطعية وللك ان تقول هذا الاستبعاد من الشارح مبنى على انه لم يجعل القول
المذكور جوابا بمنع الاشتراك بل بمنع لزوم عدم صحة الاستثناء مستندا بجواز ان يحمل
الاستثناء على القول المذكور ثم اجاب عنه بابطال ذلك السند بان حمل الاستثناء في الحديث
على احتمال مع وجود الاحتمال القريب الذي ذكره غير صحيح **قوله** ولا يبعد اي كل البعد وفي
المفيد راجع الى القيد فيفيد اصل البعد ولذا قيل هذه العبارة تستعمل في البعيد ثم انه جواب
ثالث مع تعميم علة الدخول من الاعتقاد والعمل اما باختيار شق ثالث متفرع على
الاول بان المراد هو الخلود والمستعار طول المكث كخلود القاتل للمؤمن متعمدا اي على
كلها كالخلد المدلول عليه بالجملة الاسمية في طول المكث الا واحدة او باختيار
الشق الثاني بان المراد مطلق الدخول وصحة الاستثناء مبنية على تنزيل دخول
الناجية لاجل عملهم بمنزلة العدم لقلة مكثهم بالنسبة الى غيرهم وتلك القلة بالنسبة
الى غيرهم بسبب اعتقادهم دون اعتقاد غيرهم وبهذا الاعتبار صح الترغيب
في تصحيح العقائد وان عم علة الدخول للاعتقاد والعمل وطول مكث القاتل متعمدا
من الفرقة الناجية كما يقتضيه عموم تلك الآية لا ينافي قلته بالنسبة الى مكث الفرقة
الغير الناجية لان البدعة في الاعتقاد اكبر من القتل كما قالوا هذا وارد على الاجوبة
الثلثة بانها تقتضي دخول سائر الفرق في النار البتة مع ان العفو والشفاعة جائز
ان في حق كل مؤمن عاص ولو كان عصيانه من جهة الاعتقاد واجيب بان قوله
عليه السلام كلها في النار محمول على الاستحقاق الدخول بالفعل ومثله شايع في آيات
والاحاديث واما القول بان العفو والشفاعة لا يجريان في ضلالة العقايد فبعيد جدا
قوله قيل ومنهم لعل هذه الواو عاطفة على المقدر كانه قيل ما سبب نجاتهم ومن هم
ففيه اشارة الى ان السائل كانما يطلب العارض المشخص الذي هو سبب نجاتهم لا مطلق
المميز ولذا اجاب النبي عليه السلام بالمميز السبب وهو كونهم على ما عليه النبي عليه السلام
والصحابة وهو مع كونه سببا للنجاة وصف مميز يمتاز به الفرقة عند السائل وان لم يعلم
السائل عقائد سائر الفرق التي لم توجد بعد لان اعتقادهم لا محالة مخالفة لعقائد الفرق
الناجية ولما كان اعتقاد النبي عليه السلام واصحابه معلوما في ذلك الوقت وقيل افتراق
الامة لم يسئل السائل مرة اخرى بان يقول وما ذلك الاعتقاد **قوله** الذي نحن عليه اي الذي هم
كائنون مستقرون على ما انا كائن مستقر عليه واصحابي مستقرون عليه وانما قدرنا
متعلق الظرفين لان النبي عليه السلام عدل عن الجملة الفعلية في الصلة الى الاسمية لقصد
الدوام والثبات للتنبيه على ان النجاة منوطة بدوام الاعتقاد لا بمجرد حدوثه وذلك يستفاد
من الاسم لا من الفعل الماضي وهو ظ ولا من المضارع لانه وان دل على الاستمرار بمعونة المقام

المقام لكنه انما يدل على الاستمرار التجددي لا على الاستمرار الدوامي كما ذكروا في قوله تعالى الله
يستهزئ بهم الآية ولم يقتصر النبي عليه السلام في نفسه مع انه المتبوع في كل حاله بل عطف
الاصحاب ليكون دلالة الاصحاب على الاعتقاد الصحيح وارشادهم اليه مؤيدة بهذا الحديث
كما كانت مؤيدة بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ثم ان هذا كقوله تعالى
اولئك على هدى استعارة اما تبعية لتشبيه المتلبس بالاعتقاد الصحيح والثبات باستعلاء
فارس على فرس جواد في كونهما سببا للنجاة عما يخاف والوصول الى مرام او استعارة مكنية
بتشبيه الاعتقاد الصحيح بذلك الفرس ويكون ادخال كلمة على استعارة تخييلية او استعارة
تمثيلية بتشبيه حال المعتقد مع اعتقاده حال المستعلي على الفرس مع فرسه في كونهما جامعين
لاسباب النجاة والوصول فذكر التركيب الدال على الثاني واريد الاول كانه قيل هم الراكبون على
ما انا عليه راكب واصحابي وان حذف من ذلك التركيب ما عدا كلمة على كما اشار المحقق الشريف
الى الكل في حاشية المطول وفي اجتماع الاستعارة والتمثيلية من هذه الاستعارة الثلث نزاع عظيم
بينه وبين العلامة التفتازاني والمحققون مع الشريف المحقق واعلم ان المراد من هذا
القول الشريف انهم الذين داموا على هذا الاعتقاد لكن لما يكن تعريفه الا بالاضافة الى نفسه
والى اصحابه قال ما انا عليه واصحابي فيدخل الاصحاب في الفرقة الناجية فافهم **قوله** والاصحاب
جمع صحب بسكون العين كفرخ وافراخ وهو جمع صاحب معنى سواء كان جمعه لفظا كما ذهب
اليه البعض او لم يكن كما ذهب اليه البعض الآخر في مثل ركب وراكب ولم يجعله جمع صاحب من
الاول الامر حملا للحديث على الاستعمال الشايع لان فاعلا لا يجمع على افعال عند الجمهور
وان خالفهم الزمخشري في مثل شاهد والشهادة وصاحب واصحاب وذكر الميداني ان هذا
الجمع عزيز في الكلام جدا **قوله** او جمع صحب بكسر العين كنمر وانمار مخفف اي مخفف صحب
بتشديد العين الذي هو بمعنى صاحب ولم يجعله المشدد والا كميت واموات وخير واخيار
لانه لم يوجد في الصحاح وان وجد في بعض المعتلات ولا جمع صحب مخفف صاحب
لانه يجعله جمع صاحب من اول الامر لانه فرعه وليس المراد هنا انه جمع بسكون العين
مخفف صحب بكسر العين لوجهين الاول ان صحب بكسر العين لم يوجد بمعنى الصاحب
والا لقال او جمع صحب بالكسر كنمر وانمار فهو مخفف المشدد او مخفف الصاحب فذكر
الصحب بدون تخفيف مما لا وجه له الثاني انه لو كان مراده ذلك لادرجه فيما سبق بان
يقول جمع صحب بالسكون جمع صاحب او مخفف صحب بالكسر **قوله** من راى النبي عليه السلام
مؤمنا كلمة من لذوي العلم فيشمل الانس والجن والملك والمراد بالرؤية الملاقاة
لئلا يخرج الصحاب الاعمى كابن ام مكتوم رضه ثم ان الجمهور على ان الصحابي من رأى النبي
عليه السلام بعد النبوة مؤمنا به وبعض المحدثين عمم فمن رأى قبل النبوة ليدخل الراهب

الذي رأى النبي عليه السلام في المنام قبل النبوة وآمن به بعلامة الغمام ومات مؤمناً
فعلى الاول المراد من رأى النبي عليه السلام في وقت كونه نبيا وعلى الثاني من رأى ذات
النبي عليه السلام وقوله مؤمنا به بمعنى مصدقا معترفا به في جميع ما جاء به واخرج من رأى
كافرا وان آمن به بعد الملاقات سواء كان الرؤية والابصار في حال البلوغ او قبله
كما في محمد بن ابي بكر من الصحابي فانه ولد قبل وفاته عليه السلام بثلثة اشهر لكنه رأى النبي
عليه السلام حال الطفولية ولذا عدوه من الاصحاب وفيه دليل على ان المراد من الايمان
اعم من الاستقلالي والتبعي الحاصل بتبعية الابوين وسواء طال صحبته مع النبي عليه السلام
او لم يطل بان يكون قصيرة او لم يكن له صحبة اصلا اذ الملاقات لا يقتضي الصحبة كما في ملاقات
الطفل واورد على هذا التعريف انه يصدق على من رأى النبي عليه السلام مؤمنا به
ثم ارتد ومات على الكفر نعوذ بالله تعالى مع انه ليس بصحابي قطعا واجيب بحمل مؤمنا
على الحال الدائمة لا المنتقلة وبالتزام انه صحابي وقت الايمان لا بعده كما ان مؤمنا
من وقت الايمان لا بعده ولا يخفى فساد الجوابين اما الاول فلان حمل الحال على الدائمة
يخرج من رآه ثم ارتد ثم آمن ومات على الايمان ابدا مع انه صحابي قطعا مع ان الحال الدائمة
ما يدوم لصاحبها في نفسها لا بارادة المتكلم واما الثاني فلان قياسه على اطلاق المؤمن
فاسد لان اطلاق المؤمن يدوم على الاتصاف بالايمان وذلك الاتصاف يزول بالارتداد
فيطلق عليه المؤمن قبله لا بعده واما اطلاق الصحابي فهو على ما يقتضي التعريف انما يدور
على الاتصاف بكونه رائيا حال الايمان وذلك الاتصاف لا يزول بالارتداد والا لم يصدق
قولنا ذلك المرتد رأى النبي عليه السلام حال ايمانه بل هو وصف يدوم بعد الرؤية الى
آخر العمر فيلزم ان يكون صحابيا بعد الارتداد ايضا على ان يكون صحابيا في الجملة يوجب دخوله
في عموم الاصحاب في قوله عليه السلام ما انا عليه واصحابي لان المعتبر في صدق عنوان
الموضوع هو الصدق بالفعل ولو في احد الازمنة فيلزم ان يكون من الفرقة الناجية
وذلك ظاهر البطلان ولذا قال الشارح في الحاشية الاولى ان يقيد بقولنا وبقي على ايمانه
لئلا يدخل من رآه مؤمنا ثم ارتد وانما قال الاولى اذ يمكن ان يقال يجوز التعريف بالاعم
ههنا لان الغرض تمييز الاصحاب عن سائر المسلمين لا عن كل مسلم وكافر واما ما قيل
ان هذا القيد يفيد ان بقاء صحة الاطلاق شرط لحدوثها وليس كذلك فان بقاء
شيء لا يكون شرطا لحدوثه بل الامر بالعكس فليس بشيء فانه انما يفيد ذلك لو صح اطلاق
الصحابي بمجرد الرؤية مؤمنا وهو فاسد عند من اعتبر في التعريف قيدا آخر فان
اطلاق الصحابي على هذا اشترط بامرين احدهما الرؤية حال الايمان وثانيهما بقاء
الايمان الى آخر العمر نعم على هذا لا يظهر كون شخص صحابيا قبل الموت ولا بأس به ثم

ثم ان القيد الذي ذكره الشارح البعض من قوله ومات على الايمان اذ قد اشرنا الى ان الصحابي
كما يكون من الانس يكون من الملك او الجن وعلى تقدير صدقه على الملك والجن يصدق على
ارواح الانبياء الملاقية له عليه السلام ليلة المعراج بجسده الشريف مؤمنين به عليه السلام
باقين على ذلك الايمان لان الارواح عندنا اجسام لطيفة كالملك والجن فلذا عد تلك الارواح
الكاملة من الاصحاب مع انهم لا يموتون ابدا بعد الملاقات لا يقال لا ترتيب في الواو وهم
قد علموا قبل موتهم بعثه نبيا عليه السلام بطرق المعجزة وماتوا مؤمنين بذلك فيصدق عليهم
ذلك التعريف وان كان موتهم قبل الملاقات لانا نقول الموت السابق على الملاقات موت
اجسادهم لا موت ارواحهم والكلام في الثاني قوله وهذه عقائد الفرقة الناجية لا يخفى ان اتصاف
تلك العقائد بعنوان عقائد الفرقة الناجية قد علم من الحديث وانما الشك الواقع بعد تفرق
الامة في تعيينها من بين الرسائل المؤلفة على مذاهب الفرق فالظاهر ان يقول وعقائد الفرقة
الناجية هذه ففي الكلام قلب وقد قبله السكاكي مطلقا مع انه متضمن لاعتبار لطيف
هو المبالغة في الترغيب في الرسالة بالايماء الى انها اصل ينتسب اليه عقائد الفرقة
الناجية كانتساب المسند الى المسند اليه ويمكن جعله جزءا بأن يقال هذه الرسالة
عقائد الفرقة فلا قلب قوله اشارة الى مقاصد هذه الرسالة لا الى الموصول في الحديث
لانه اخبار بحكم معلوم من الحديث فلا يتضمن فائدة الخبر ولازمها ولانه مفوت للغرض
المهم من التنصيص على ما يوجب الترغيب في رسالة المعمولة على مذهب اهل السنة
والتنفر عن الرسائل المؤلفة على سائر المذاهب بخلاف ما اذا كانت اشارة الى هذه
الرسالة اذ يحصل في الفائدة والتنصيص واشار بزيادة المقاصد الى امور الاول اشتمال
الرسالة على ما لا يجب اعتقاده ككون الايجاب على الله مذهب المعتزلة والوجوب منه
تعالى مذهب الفلاسفة واي الواجب هناك اعتقاد انه تعالى لا يجب عليه ولا منه
شيء وكالدعاء في آخر الرسالة بل بحث الامامة لما سبق منه انه بالفروع اشبه
اقول ويدل عليه ان الترتيب الواقع في الائمة الاربعة غير معلوم لجميع الاصحاب
اذ قد جعل الامامة في نوبة عثمان رضه شورى بينهم ولا علم قبل المشورة فامامة
عثمان رضه في الثالث وعلي كرم الله وجهه في الرابعة غير معلومة للذين ماتوا قبلها
من الاصحاب وقد دل الحديث على ان عقائد الفرقة الناجية هي العقائد التي دام
عليها النبي عليه السلام وجميع الاصحاب الثاني ان من مقاصد الرسالة ما اشير اليها ولم
يصرح بها كوجوب معرفة الله تعالى المشار اليه في ضمن قوله والنظر في معرفة الله واجب
وامثاله من العقائد المندرجة في عقائد النبي عليه السلام واصحابه الثالث ان المراد بالاشارة
الاشارة الى المسائل دون الالفاظ والنقوش فان الرسالة وان كانت عبارة عن الالفاظ

في الاصح الا ان المقصود الاصلي من تلك الالفاظ هو المعاني والمسائل **قوله** والمراد من العقايد
بمعنى ان العقايد جمع عقيدة بمعنى الاعتقاد لكن في كلام المص ههنا بمعنى النسبة المعتقدة
مجازا بذكر الشرط او الجزء العقلي وارادة المشروط او الكل بقرينة امتناع حمل احد
المتباينين على الآخر وان كان الموصول في الحديث ظاهرا في الاعتقادات اعلم ان الرسالة
اما عبارة عن الالفاظ او النقوش ولا قائل باحتمال كونها ارتجاعات او ملكات كما ان
العلم اما عبارة عن الادراك او الملكة او المعاني ولا قائل باحتمال كونه الفاظا او نقوشا
وقد اشتهر بين المحصلين توجيه امثال كلام المص ههنا بحمل كل من المبتدا والخبر على
واحد من محتملاته وتصحيح الحمل فيما اريد بهما المتغايران بالذات بارتكاب التجوز في احد
الطرفين او في الاسناد او في الحذف والشارح ههنا جرى على مقتضى الظاهر وجعل
اسم الاشارة اشارة الى المقاصد التي هي النسب الخبرية واختار في تصحيح الحمل في
طرف المسند لان اطلاق العقايد على معنى المعتقدات مجاز شايع فلما يحتاج الى القرينة
فهي الى الحقيقة اقرب لا سيما ان الاعتقادات والمعتقدات متحدة بالذات عند المحققين
ومنهم الشارح **قوله** ما يتعلق الغرض بنفس اعتقاده الموصول ههنا عبارة عن الاحكام
بقرينة قوله ويسمى تلك الاحكام اصولية والمراد الاحكام الشرعية بقرينة اضافة
العقايد الى الفرقة الناجية عند الشارح مع شيوعها في هذا المقام قال شارح المواقف
الاحكام الماخوذة من الشرع قسمان قسم يقصد به الاعتقاد وقسم يقصد به العمل
وقال شارح المقاصد الاحكام المنسوبة الى الشرع منها ما يتعلق بالعمل ومنها ما يتعلق
بالاعتقاد وكذا في شرح العقايد النسفية لكن باضافة الكيفية العمل وكتب القوم
بذلك مشحون فلا يتوهم ان المسماة بالاصولية هي الاحكام الشرعية التي يتعلق الغرض
بنفس اعتقادها لا مطلق الاحكام التي يتعلق الغرض بذلك لانها شاملة للاحكام
الحكمية النظرية فلا يصح قوله ويسمى ان ثم الحكم على ما ذكره المولى احيانا لثلثة معان
الاول نسبة امر الى آخر ايجابا او سلبا وهو المراد بقولهم وقوع النسبة او لا
وقوعها ومن زعم انه مقابل للاول وان للحكم معان اربعة فقد سهى الثاني ادراك
وقوع النسبة او لا وقوعها الثالث مصطلح الاصوليين وهو خطاب الله المتعلق
بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير كالوجوب والاباحة وغيرهما من الندب
والكراهة والحرمة وهذه احكام خمسة اصولية تقع محمولات المسائل الفقهية
وهي المراد من كيفية العمل وليس المراد من الحكم ههنا المعنى الثالث لاستلزام انحصار
الاصولية في الاحكام التي موضوعها افعال المكلفين ومحمولاتها الوجوب واخواته
وتعلق الغرض بنفس اعتقادها كقولهم نصب الامام واجب على المسلمين وذلك

وذلك الانحصار خلاف الواقع اذ معظم الاصولية مباحث الذات والصفات وحدوث
وفناؤه مع انها ليست كذلك ولا المعنى الثاني لان المسماة بالاصولية والفرعية
انما هي المسائل والنسب الخبرية لا الادراكات ولانه يابا قوله بنفس اعتقاده لان
اضافة الاعتقاد الى ضمير الموصول يستدعي ان يكون الموصول عبارة عن المعتقد وهو
النسبة الخبرية لا الادراكات والقول بان الاستدعاء ممنوع لجواز ان يكون الاضافة
مطلق الاعتقاد الى ضمير الموصول الذي هو عبارة عن الحكم بمعنى الادراك الاذعاني
بيانية من قبيل اضافة العام المطلق الى الخاص كشجرة الاراك بعيد لا يلتفت اليه
مع ظهور الوجه الصحيح الذي هو كون الحكم بمعنى النسبة الخبرية وانما يلتفت الى مثله
لضرورة كالضرورة في تعريف بعضهم المفرد بما لا يراد بجزء لفظه دلالة على جزء معناه
فان اضافة اللفظ الى ضمير الموصول يقتضي ان يكون الموصول عبارة عن المعنى واضافة
المعنى اليه يقتضي ان يكون عبارة عن اللفظ ولا يمكن الجمع بينهما فلا بد ان يحمل احدى الا
ضافتين على البيانية لكن تخصيص الموصول باللفظ الموضوع او بمعناه لئلا يلزم
اضافة الخاص المطلق الى العام اذا ابقي الموصول على عمومه او اضافة احد المتباينين
او المتساويين الى آخر اذا خص بمطلق اللفظ او بمطلق المعنى لا المضاف فان شيئا
من هذه الاضافات غير صحيح عند النحاة وما لم يكن الحكم ههنا بالمعنى الاخير بل تعين الاول **قوله**
قراره ان المراد من العقايد هي النسب الخبرية الشرعية التي يتعلق الغرض بنفس
اعتقادها ثم الغرض انما يعلل به الفعل الاختياري فالمراد الغرض من تدوين تلك
الاحكام او تحصيلها تعلمها والمتبادر من الغرض الاصلي وبمعنى تعلقه بالاعتقاد والعمل
ان يتحقق في ضمنه بان يكون الغرض هو نفس ذلك الاعتقاد او العمل فيكون من باب
تعلق العام بالخاص وذلك لان الغرض الاصلي من تدوين الاحكام او تحصيلها قد يكون
حصول الاعتقاد بنفس تلك الاحكام كما في العلوم الغير الالية المقصودة لذاتها كالكلام
وقد يكون حصول امر آخر يتوقف عليها ويكون حصول الاعتقاد بتلك الاحكام غرضا با
التبع كما في العلوم الالية كالمنطق على ما اشار اليه الشريف في الحاشية الكبرى فالغرض
الاصلي من تدوين الاحكام الشرعية وتحصيلها اعم من اعتقادها ومن العمل بها ويدل على
ان المراد من التعلق ما ذكرنا وما ذكره المص في المواقف من ان المراد بالعقايد ما يقصد به
نفس الاعتقاد دون العمل **قوله** من غير تعلق بكيفية العمل الظاهر ان الظرف مستقر
حال من الضمير المجرور وكلمة من منشائية وغير بمعنى الامر المغاير اي حال كونه ناشئا
من امر مغاير لتعلقه بكيفية العمل ويلزم ان لا ينشأ من ذلك التعلق ويلزم في الجملة
ان لا يوجد ذلك التعلق اذ لو وجد لنشأ منه فامثال هذه العبارة بهاتين

الواسطين كناية عن علام للتعلق على ما اشار اليه العلامة التفتازاني ويمكن ان يكون بمعنى
الباء على ما في المتن وكلمة غير لمجرد النفي اي حال كونه ملابسا بعدم التعلق بالكيفية ثم انه ليس
المراد من التعلق المنفي هو تعلق الغرض كما يتبادر من اسناد التعلق قبله الى الغرض
بل المراد تعلق الاحكام التي كان الموصول عبارة عنها بقرينة اسناد التعلق بكيفية
العمل في مقابلها الى الاحكام حيث قال ويقابلها الاحكام المتعلقة بكيفية العمل
وايضا لا معنى لتعلق الغرض بكيفية العمل سواء حملت الاضافة على ظاهرها بمعنى
الكيفية القائمة بالعمل على ان تكون عبارة عن محمولات المسائل الفقهية كالوجوب
والاباحة ونحوهما او بمعنى مفهوم قضية قائلة بان العمل مكيف بكيفية مخصوصة
او حملت الاضافة على اضافة الصفة الى موصوفها كحصول الصورة اما على الاولين فظاهر
والا لكان الغرض من تدوين احكام الواجبات وجوبها على المكلفين او القضايا
الحاكمة بالوجوب وليس كذلك وان الغرض هو العمل بها واما على الثالث فلان الغرض
من تدوين الفروع هو مطلق العمل لا العمل المكيف ولذا اخذ شارح المواقف الكيفية
في قسم الفرعية حيث قال ما يقصد به العمل بخلاف تعلق الاحكام بمعنى النسبة الخبرية
بكيفية العمل فانها متعلقة بكيفية القائمة بالعمل تعلق النسبة بالمحمول وبالعمل
المكيف تعلق النسبة بالموضوع وبالقضية تعلق الجزء للكل وذلك لان العمل الماخوذ
في تعريف الفقه لكونه عبارة عن فعل المكلف فهو اشارة الى موضوع الفقه المحل
الى موضوعات مسائل والكيفية لكونها عبارة عن العوارض الذاتية للعمل اشارة الى
محمولات مسائله والمراد من العمل المذكور هو فعل الجوارح لا ما يعم الفعل القلبي
والمعرفة القلبية ثم ليس المراد من نفي تعلق الاحكام الاصولية بالكيفية المذكورة نفي
تعلق جميعها بالوجوب والتعلق في بعضها كما في قول المص في اواخر الرسالة الامر بالمعروف
الواجب واجب وبالمندوب مندوب وكقولهم نصب الامام واجب على المكلفين
والمسح على الخفين جائز وان لم يذكرهما المص كما وجد في بعضها الاخر تعلق بكيفية
العمل القلبي كقول المص النظر في معرفة الله واجب وبكيفية الاعتقاد كما في قولهم
معرفة الله واجبة ولا وجه لما قيل ان الاحكام المتعلقة بكيفية العمل احكام فرعية
ذكرت في الكتب الكلامية لغرض لان موضوع علم الكلام عند المص وغيره من المحققين
مطلق المعلوم الشامل لجميع الموجودات وسائر الاعتبارية ولذا كان قولهم العالم
حادث منها بلا تأويل وبالجملة فالمراد تعلق عامتها بالكيفية كما اشار اليه
الخيالي ولا يلزم عدم امتياز تلك الاحكام المتعلقة بالكيفية من الاصولية عن الفرعية
اذ الكل يمتاز عنها بتعلق الغرض بنفس اعتقادها بوجهين الاول بقيد النفس لانه

لانه في الحقيقة تاكيد معنوي لدفع احتمال التجوز بان يذكر تعلق الغرض بالاعتقاد ويراد
ما يترتب عليه مجازا كالعمل فيدل على ان الاصلية ما يكون الغرض منه الاعتقاد دون العمل
الثاني المتبادر من الغرض هو الاصلي والاحكام الفرعية وان تعلق باعتقادها في الجملة الا
ان الغرض الاصلي من تدوينها وتحصيلها هو العمل والاعتقاد غرض بالتبع لكونه وسيلة
الى العمل ولذا حذف شارح المواقف قيد النفس ولاجل ان تمييز جميع الاصلية عن
الفرعية يحتاج الى قيد تعلق الغرض بالاعتقاد لم يكتفوا في قسم الاصلية بمجرد ان يقال
ما لا يتعلق بكيفية العمل لكونه مالا يتعلق عامة بالكيفية وايضا لو اكتفوا به لاندرج في
الاصلية ما ليس منها كالاحكام المتعلقة بكيفية الاخلاق والغرض الاصلي منها تهذيب
الاخلاق لا العمل بالجوارح ولا نفس الاعتقاد وكتفاصيل القصص المستفادة من الآيات
والاحاديث وان كان الكلام المجمل القائل بان جميع ما جاء به الرسول عليه السلام حق
من جملة الاصلية والغرض الاصلي من تلك التفاصيل ايقاظ النفس المؤدي الى واحد من
التهذيب والعمل وبهذا اختلال ما في شرح المواقف من حصر الاحكام الماخوذة من
الشرع في قسمي الاصلية والفرعية ولذا حذف شارح المقاصد اداة الحصر وللقائل ان يقول
فعلى هذا كان هذا القيد من الشارح مستدركا لا طائل تحته اذ الفرعية وعلم الاخلاق وتفاصيل
القصص خرج كلها بقيد تعلق الغرض بنفس اعتقاده والجواب انه ليس الغرض من هذا
القيد الاحتراز عن شيء بل اطنابا لفائدة تحقيق المقابلة بين الاصلية والفرعية بان
عامة الفرعية متعلقة بكيفية العمل دون عامة الاصلية والتوضيح وذلك ان بعضهم كالعلامة
التفتازاني في شرح العقائد فسر الاصلية بما يتعلق بالاعتقاد والفرعية بما يتعلق
بكيفية العمل ولا يخفى ان المتعلقين في التفسيرين متغايرين لان تعلق الاحكام بالاعتقاد
تعلقها بالغرض من تدوينها او تحصيلها وتعلقها بكيفية العمل تعلقها باحد طرفي القضية
وبنفسها واللائق ان يكون المتعلقات في التفسيرين من نوع واحد كما ان اللائق في تقرير
الامرين المتقابلين ان يذكر فيهما الوصفان المتقابلان باحدى طرق التقابل وليس تعلق
الاحكام بالغرض مقابلا للتعلق بكيفية العمل فاشار الشارح المحقق ههنا بهذا القيد
مع زيادة لفظ الغرض الى توجيه هذين التفسيرين بان تعلق الاحكام بالاعتقاد محمول
على تعلقها بالغرض من التدوين والتحصيل والتقابل بين الاصلية والفرعية ليس باعتبار
هذا القيد بل بقيد آخر محذوف بقرينة المقابلة وهو عدم تعلق تلك الاحكام بكيفية
العمل وان احمل ما في شرح المقاصد على التعلق بالغرض في التفسيرين كان التعلقات
من نوع واحد وجوز مولى الخيالي هناك جعل التعلقين من نوع واحد هو تعلق الحكم
بمعنى النسبة او بمعنى الادراك او تعلق بطرفي القضية او بنفسها لكن يحمل الاعتقاد

على المعنى المعتقد ولا يخفى فساده لان تعلق الحكم بالقضية المعتقدة او بطرفيها متحقق
في الفرعية بل في كل قضية فلا يخرج بهذا القيد الفرعية عن تعريف الاصلية مع انه
سيق لاخراجها وانما يخرج بقيد تعلق الغرض بالاعتقاد ويبقى كلام وهو ان تعريف
الفرعية بعد ذلك يصدق على بعض الاصلية بكيفية العمل كالاحكام التي ذكرناها فلا بد
من ذكر تعلق الغرض بالعمل ح ذلك التعريف ايضا ليخرج ذلك البعض وليكون التقابل
باعتبار كل من القيدين المأخوذين في الاصلية ولا مخلص الا بان يقال عبارة المقابلة
في قوله ويقابلها ما لا تشعر باعتبار ذلك القيد ايضا في تعريف الفرعية وقيد الحيثية
ملحوظ في التعريفين فتلك الاحكام من حيث تعلق الغرض الاصلي بها تدون وتبين
في كتب الكلام بنفس اعتقادها تكون من الكلام او من حيث تعلق الغرض من تدوينها
في كتب الفقه بالعمل تكون من الفروع وغرض المحصل تابع لغرض اهل الفن في الاصالة
والفرعية فعلى هذا يكون التعريفان مطابقان لما ذكره شارح المواقف وانما اطنبنا
الكلام لان المقام من مزالق الاقدام قوله وهم الاشاعرة اي الفرقة الناجية الاشاعرة ففيه
تعريف المسند اليه باللام لكون الضمير الموضوع لكل خاص مذكور بالوضع العام راجعا
الى المعرف باللام وذلك التعريف ههنا لقصر المسند اليه على المسند بجعل اللام على الاستغراق
او الجنس اي كل فرقة ناجية او جنسها متحدة مع الاشاعرة لكن بطريق الاستخدام
في الضمير لان اللام الفرقة الناجية في المرجع للاشارة الى المعهود الخارجي الذي هو الفرقة الواحدة
المستثناة في الحديث ولعله للاشارة الى هذا قال وهم الاشاعرة ولم يقل وهي الاشاعرة
ثم ان القصر اضافي بالنسبة الى سائر الفرقة من ثلث وسبعين على ان يكون قصر القلب
بالنسبة الى كل فرقة جازمة بان الناجية انفسهم لا غيرهم لا قصر افراد لا معتقد بان
الناجية مجموع الفرقتين فصاعدا منهم ويمكن ان يكون قصر التعيين بالنسبة الى بعض
السامعين الجازم بان هناك فرقة الناجية بدلالة الحديث لكنه تردد في انها الاشاعرة
او غيرها منهم ولما كان الحصر اضافيا لم يرد عليه ان حصر الفرقة الناجية في الاشاعرة غير
صحيح لان السلف من المحدثين ليسوا من الاشاعرة وكذا اصحاب الشيخ ابو منصور
الماتريدي على الصحيح ما ذكره في خاتمة المواقف من ان الفرقة الناجية هم الاشاعرة والسلف
من المحدثين واهل السنة والجماعة وذلك لان المصنف حين ما فصل الفرق في اخر المواقف
لم يجعل كلا من السلف والاصحاب الماتريدي او مجموعها فرقة مستقلة معدودة
من ثلث وسبعين بل جعلها من جملة الفرقة الناجية كالاشاعرة كما عرفت وبهذا يظهر انه
لا وجه لحمل الاشاعرة ههنا على جميع الاشعري اسم تفضيل من الشعور بمعنى العلم والادراك
يشمل الكل مع ان القول بانه يأباه بل هو علامة النقل من الوصفية الى الاسمية لانها علم تلك

تلك الجماعة قوله وهو منسوب الى الاشعري اي الشيخ الاشعري منسوب الى جده الاعلى
المسمى بالاشعر وهو ابو قبيلة من اليمن والاشعر اما من الشعور او من الشعر بكسر الشين
او بفتحها وعلى الاولين اسم تفضيل وعلى الثالث صفة مشبهة بمعنى ذي شعر كثير لان كثرة
الشعر نوع عيب وعلى كل تقدير فالاشعر علم شخص والاشاعرة جمعه بارادة المسمى
بالاشعري كما هو الوجه في جمع الاعلام الشخصية يسمى بها اصحاب الشيخ الاشعري واتباعه
بجعل كل منهم مسمى بالاشعر على سبيل التغليب والحق بها التاء علامة للنقل كما في العلامة
قوله وقيل الى جده اي منسوب الى جده القريب الى موسى الاشعري من الصحابة رضوان
الله عليهم وانما اتى به بصيغة التمريض لوجهين الاول انه يؤدي الى اجتماع يائي النسبة
وحذف احدهما للتخفيف الثاني انه غير متضمن لوجه تسمية جده بالاشعر الثالث
انه غير متضمن لوجه تسمية اصحاب الشيخ واتباعه بالاشاعرة جمع الاشعر لا جمع الاشعري
بخلاف الوجه الاول في الكل قوله فان قلت كيف حكم بان الفرقة الناجية اه لا يخفى عليك
ان الحكم بان الفرقة الناجية فرقة كذا من الفرق حكم نظري لا يحكم به بشيء من الفرق الا بدليل
لاح له فليس المراد سؤال عن كيفية مطلق الحكم المشترك بين الفرق عن الحكم بايقاع المطابقة
للواقع فالمراد كيف حكم وادعى المطابقة يقينا مع كثرة الحكم بخلاف من سائر الفرق بادلتهم
المعارضة لدليل المص فالمراد من الجواب ح ان كثرة الحكم بخلافه بادلة فاسدة لا يمنع ادعاء
المطابقة وايقانه بدليل صحيح فان دليله مطابق لما يدل عليه سياق الحديث بخلاف ادلتهم
او المراد من السؤال كيف حكم وايقن بالمطابقة مع قيام احتمال كونه حكمه ايضا مجرد
الزعم والادعاء كسائر الفرق اذ يستحيل مطابقة الكل فالمراد من الجواب ح انه ليس
في حكم ذلك الاحتمال لانه حكم به بدليل مطابق لما يقتضيه سياق الحديث بخلاف ادلة
سائر الفرق وعلى التقديرين فالسؤال استفهام محض ومنع لمدعى المص الغير المدلل
بحسب الظاهر والجواب باثبات الممنوع على وجه يتضمن دفع المعارضات الموجهة
على المص من جانب سائر الفرق وظهر مما قدرنا ان الزعم ههنا بمعنى مطلق الا
اعتقاد لا الباطل او الادعاء لا بمعنى القول والاعتقاد الباطل لانه مناف للسؤال
لانه لو كان قول غير الاشاعرة من الفرق او اعتقادهم باطلا في حقيقة قول
الاشاعرة واعتقادهم السائل الطالب للحق فكيف يسئل بعده قوله قلت سياق
الحديث المشعر اه تلخيصه ان قوله عليه السلام الذين هم على ما انا عليه واصحابي دال
على ان تلك الفرقة الناجية هم الذين داموا واستقروا على اعتقاد النبي عليه السلام
واصحابه والاعتقاد امر باطني لا يعلم كيفيته الا باخبار صاحبه عنه والنبي عليه السلام
اخبر عن اعتقاده باحاديث قولية واخذ منها الاصحاب عنه عليه السلام واخبروا بها

الائمة والاشاعرة اخذوا تلك الاحاديث الصحيحة واعتقدوا بها وما لوا بها من غير
صرفها عن ظواهرها بدون ضرورة وقرينة صارفة قطعا لان مراد النبي عليه السلام
فيما لا صارف فيه ظاهر تلك الاحاديث قطعا ومجرد الاحتمال الغير الناشئ عن دليل لا يلتفت
اليه ولا ينافي القطع والا لم يثبت قصاص او حد بالاقرار لاحتمال التجوز في كلام
المقر والمحدود التي من جملتها القصاص تندرئ بالشبهات فصرف تلك الاحاديث
عن ظاهرها بدون صارف كفر وكلام هذا المقر بالتجوز بلا صارف وبهذا البيان اندفع
عن الشارح ما يتوجه عليه ان الصواب ترك قوله ولا يتجاوزون عن ظواهرها لان سياق
الحديث انما يدل على انهم المتبعون للاحاديث مطلقا على انهم المتبعون ظواهرها
عند عدم الصارف واعلم ان مدعى المص بطريق الحصر متضمن لحكمين احدهما ايجابي
وهو ان الفرقة الناجية هم الاشاعرة والآخر سلبي وهو ان الفرقة الناجية ليست
غير الاشاعرة من الفرق وكلمة الحصر ان الواقع احدهما في قوله وذلك انما ينطبق اه
والآخر في تقديم المسند اليه على الخبر الفعلي في قوله فانهم يتمسكون مشتملا على
حكمين ايجابي وسلبي والحكمان الايجابيان في الحصرين الآخرين دليل الجزء الايجابي
من المدعى والحكمان السلبيان فيهما دليل الجزء السلبي من المدعى على ان يكون قوله هم
المعتقدون بما روي اه صغرى مشتركة بين الدليلين وتقريرهما ان يقال اما كون
الفرقة الناجية هم الاشاعرة فلان الفرقة الناجية هم المعتقدون بما روي عن النبي
عليه السلام واصحابه وكل فرقة معتقدون بذلك هم الاشاعرة ينتج من الشكل الاول
ان الفرقة الناجية هم الاشاعرة اما الصغرى فثابتة بسياق الحديث واما الكبرى
التي هي الجزء الايجابي من قوله انما ينطبق على الاشاعرة فلان الاشاعرة يتمسكون
بالاحاديث الصحيحة واما كون الفرقة الناجية ليست غير الاشاعرة فلان الفرقة
الناجية هم المعتقدون بما روي ولا شيء من غير الاشاعرة بمعتقدين بما روي ينتج
من الشكل الثاني انه لا شيء من الفرقة الناجية بغير الاشاعرة اما الصغرى فكما سبق
واما الكبرى فلان غير الاشاعرة لا يتمسكون
بالاحاديث الصحيحة وقس عليه امثاله هذا المقام قوله ولا يسترسلون اه
استرسال الشعر عدم جعده والمراد اتباع العقل مع ترك النقل عن الاصحاب كالمعتزلة
المتشبثين باذيال الفلاسفة الحاكمين بمجرد عقولهم من التزام شرع ولا مع النقل
من غيرهم يفيد ان الشيعة انما يتبعون المنقول عن ائمتهم الاثني عشر لا المنقول
عن اصحاب النبي عليه السلام ولا عقولهم وفيه ما فيه بل يستحي منه من الشيعة
توافق المعتزلة في اكثر الاصول يدل على انهم استرسلوا مع عقولهم ايضا فالمراد انهم
لا يسترسلون مع عقولهم لا بدون النقل عن غير الاصحاب كالمعتزلة ولا مع النقل عن غيرهم

قوله الكبرى التي هي الجزء السلبي من قوله انما ينطبق فلان غير الاشاعرة لا يتمسكون صح

غيرهم كالشيعة والمراد ان الشيعة لما اعتقدوا ان ائمتهم معصومون من الذنب
اتبعوهم في الفعل والقول ولم يلتفتوا الى ما روي من الاصحاب مع ان بعض ما اخذوه
عن الائمة خلاف اعتقاد النبي عليه السلام واصحابه اما لعدم عصمة الائمة له اذ لا دليل على عصمة
غير الانبياء عليهم السلام واما لعدم صحة الرواية عن الائمة وبهذا اندفع عن الشارح ما يمكن ان يقال
ان ائمتهم يروون عن النبي عليه السلام واصحابه قوله قال ابن مطهر الحلي وهو كالطوسي من الشيعة
الامامية والغرض من هذا النقل ايراد معارضة على مدعى المص من طرف الشيعة الامامية بعد ما
اقام عليه الدليل المرجح المستفاد من سياق الحديث بان يقال الفرقة الناجية هم الشيعة الامامية
لا الاشاعرة لان الفرقة الناجية فرقة لها مخالفة كثيرة مع سائر الفرق وكل فرقة شانها ذلك
فهي الشيعة الامامية اما الصغرى فلما استقر عليه الراي من ان المراد من الفرقة الناجية
في الحديث يكون تلك الفرقة المخالفة واما الكبرى فلقوله فانهم يخالفون في هذا النقل اشارة
الى اثبات دعوى الاسترسال مع العقل فانهما مع كمال حذاقتهما ووفرة علمهما غفلا
عن الدليل المستفاد من سياق الحديث واسترسلا مع عقلهما وحكما بمقدمة واهية على
ما استقر عليه رأيهما وستعرف قوله فاستقر الراي اه ولا يخفى ما فيه لان عقايد الفرقة
الناجية اصول متعددة بمجرد اضلال واحدة منها يخرج الفرقة عن كونها فرقة ناجية فان اريد
ان تلك الفرقة الناجية يجب ان يكون لها مخالفة لجميع الفرق الكثيرة ولو كان مخالفتها لكل فرقة في
واحدة من الاصول ففيه ان حال كل فرقة كذلك والا لم تكن فرقة اخرى ولم يتعدد الفرق وان اريد
تلك الفرقة الناجية يجب ان يكون لها مخالفة لكل فرقة في اكثر الاصول كما حمله الشارح عليه
فذلك ظاهر المنع ولا دلالة في الحديث عليه قوله فلان الشيعة توافق المعتزلة في اكثر الاصول
والظاهر ان هذا الجواب اثبات لمدعى المص على طريق المعارضة بالقلب بان دليل الامامية
ينقلب عليهم الزاما لهم وما يقال المعارضة لا تعارض فامر لا يعتد به كما ذكره المصنف في رسالة
الاداب ويمكن ان يكون جوابا بالمنع الكبرى بان يقال لا نم انها الشيعة الامامية لا غير كيف
والا يليق بذلك هو الاشاعرة لكن الاولى ان يمنع الصغرى او لا نم الكبرى فالوجه هو
الاول وعلى التقدير بن يندفع عن الشارح ما يمكن ان يقال كيف اثبت مدعى اهل السنة
بدليل مشتمل على مقدمة مسلمة عند الشيعة الامامية مع انها ظاهرة المنع قوله واستنادا الممكنات
كلها الى الله ابتداء اي كل ممكن موجود فهو موجود بايجاد الله تعالى ابتداء اي بلا واسطة شيء
آخر يتولد منه او يتوقف فليس شيء من افعاله تعالى مشروطا بشرط بل هو يفعل كل
شيء ممكن بدون اعداد شرط ولذا جاز رؤية كل موجود ولو كان الرائي اعمى النقيض منتهى
البلاد الشرقية والمرئي بقعة اندلس منتهى البلاد الغربية مع كون الجبال حجابا مانعة
عن الرؤية اذ ليس الرؤية عبارة عن ارتسام الجسم في البصر بل عبارة عن الانكشاف

فلت

التام الحاصل عقيب استعمال الباصرة وذلك الاستعمال شرطا عاديا لحصول ذلك
الانكشاف والله تعالى قادر على ايجاد ذلك الانكشاف التام فينا بدون ما جعله
شروطا عادية مثل الارتسام والجسمية والمكان والجهة والمقابلة وغير ذلك
من شروط وارتفاع الموانع قوله الاجماع ههنا بمعنى الاتفاق يعني ان الاجماع ههنا لغوي
بمعنى مطلق الاتفاق لا مصطلح الاصوليين بمعنى اتفاق جميع المجتهدين من امة محمد
عليه السلام في عصر على حكم من احكام الدين اذ كان بهذا المعنى لكان جميع ما ذكره في
الرسالة مجمعا عليه بهذا المعنى عند المص اذ الظ ان لفظ اجمع مسلطا على جميع ما في الرسالة
من المقاصد وان احتاج الى نوع تأويل في بعض المواضع لا على ما عبد فيه كلمة على فقط
لكن جميع ما ذكر في الرسالة ليس مجمعا عليه بهذا المعنى لان المجمع عليه بهذا المعنى يكفر جاحده
او ينسب الى الضلال بمقتضى قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة فلو كان الجميع
كذلك عند المص لزمه تضليل كثير من اهل السنة ونسبتهم الى الحكم بخلاف الاجماع
فيما خالفوا فيه كالاصحاب الماتريدية المخالفة في مسئلة التكوين وفي تعليل بعض افعاله
تعالى بالاغراض وكبعض الاشاعرة المخالفة في تفضيل البشر على الملك وغير ذلك فيما يعلم
من كلام الشارح في محالها واما كان البعض مجمعا عليه بهذا المعنى بحيث يكفر جاحده كحدوث
العالم وفنائه وحشر الاجساد او بحيث ينسب جاحده الى الضلال في الاعتقاد كتعلق
الارادة بجميع الممكنات وعذاب القبر وغير ذلك وقوله فان المذكورات ليست كذلك
رفع الايجاب الكلي بان يلاحظ استغراق المذكورات بحمل السلب على سلب القضية الكلية
لا السلب الكلي بان يحمل على سلب المحمول عن كل فرد وقوله ولذلك نسبه الى طائفة مخصوصة
الظاهر انه استدلال على صحة النسبة بما ثبت بالدليل الاول ويمكن ان يقال هو دليل ثان على انه ليس
بالمعنى الاصطلاحي يعني ولاجل انه ليس بالمعنى الاصطلاحي بل بمعنى مطلق الاتفاق نسبه
الى طائفة مخصوصة من المجتهدين بناء على ان السلف من المحدثين اخص مطلقا من المجتهدين
مع ان الاجماع بمعنى اتفاق جميع المجتهدين انما ينسب حقيقة الى المجتهدين بان يقال اجمع
المجتهدون ويراد اتفاق جميعهم لا الى طائفة مخصوصة منهم طائفة تعمهم وغيرهم وما قيل
نسبته الى طائفة مخصوصة هي السلف لا تدل على انه ليس بالمعنى الاصطلاحي لجواز
انحصار المجتهدين في السلف في ذلك العصر فمدفوع بانه ان اراد جواز انحصار في
الواقع وان لم يعلمه المص فذلك غير مضر للشارح فان كلامه في نسبة المص ومن البين
انه لا يصح عدول المص من قاعدة الحنفية الذي هو المجتهدون والى السلف ما لم يعلم
فيهم الانحصار وان اراد جواز انحصارهم في علم المص فذلك باطل لما عرفت انه لزم تضليل
المص كثيرا من اهل السنة واما ما قيل لا نم انه نسبه الى طائفة مخصوصة هي السلف دائما

دائما يكون كذلك لو كان الائمة واهل السنة معطوفين على المحدثين او على السلف
لكن بعد ان يلاحظ ربط الاجماع بالسلف والكلام لجواز ان يكون الاجماع بالمعنى
المصطلح والعطف على السلف قبل الربط بقرينة ان الاجماع بهذا المعنى لا ينسب
حقيقة الى طائفة مخصوصة وان كان الظ في العطف ان يكون بعد الربط فمدفوع
ايضا بان كلا من الائمة واهل السنة اعم من المجتهدين فلو نسب الاجماع بهذا المعنى
الى مجموع السلف والائمة او الى مجموع الثلثة يلزم نسبته الى طائفة تعم المجتهدين
وغيرهم وذلك قطعي البطلان فعلى تقدير ملاحظة العطف قبل الربط لا وجه لاحتمال
كون الاجماع بالمعنى الاصطلاحي قطعا وهو ظ ولظهوره اعرض عنه الشارح المحقق
وانما يحتمل كونه بذلك المعنى على تقدير العطف بعد الربط بان يكون المنسوب الى
السلف بالمعنى الاصطلاحي والى الائمة واهل السنة بالمعنى اللغوي على طريقة
قولهم علفته تبنا وماء باردا ومثله شايع فذلك الاحتمال ساغ لا سيما
على مذهب بعض النحاة من تقدير العامل في جانب المعطوف على ان جواز عطف
بعض اجزاء الفاعل على البعض الاخر في فاعل الاجماع والاتفاق محل نظر اذ لا يقال
اجمع عشرة وثلثون واتفق زيد وعمرو بل يقال اجمع الاربعون وهما اتفقا نعم
يجوز اتفق زيد مع عمرو ولكونه بمعنى اتفقا فليتأمل فيه ثم نقول قيد اهل الاصول
الحكم الديني الماخوذ في تعريف الاجماع بكونه فرعيا اجتهاديا وصرحوا بان ذلك
التقييد لاخراج الاحكام الدينية العقلية فلو كان الاجماع ههنا بالمعنى الاصطلاحي لكان
جميع ما ذكر في الرسالة احكاما اجتهادية باحثة عن كيفية العمل مجمعا عليها بهذا لكن
جميعها ليس كذلك وان كان بعضها كذلك كوجوب الامر بالمعروف الواجب
وندبه بالمندوب ولذلك نسبه الى طائفة مخصوصة من المجتهدين والى طائفة
تعمهم وغيرهم وذلك ان تحمل كلام الشارح على هذا وان كان المتبادر من اطلاقه
الحكم هو الاول قوله وهو ما سوى ذاته وصفاته يتبادر منه ان العالم اسم المجموع
الممكنات الموجودة بحيث لا يوجد له افراد بل اجزاء وليس كذلك والا لم يصح جمعه
في مثل رب العالمين بل هو اسم للقدر المشترك بين الكل وبين كل من الاجناس اذ يقال
عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم الارواح وعالم الانسان او الحيوان او النبات
والعالم العلوي والعالم السفلي الى غير ذلك فزيد ليس بعالم بل من العالم هذا
حاصل ما ذكره العلامة التفتازاني في شرح الكشاف مع ما ذكره المولى الخيالي
وفيه بحث لانه ان حمل الموصول على جنس الممكن الموجود لئلا يصدق
على زيد فكما لا يصدق على زيد لا يصدق على مجموع الممكنات الموجودة ايضا لانه

جزئي حقيقي كزيد وان حمل على ما يصدق على الاجناس والجزئيات
يصدق على المجموع فكما يصدق على المجموع يصدق على زيد لا يقال لا نم ان مجموع الممكنات
الموجودة جزئي حقيقي كزيد كيف وذلك المجموع يتبدل بزيادة بعض الحوادث
ونقصانه ضرورة ان تبدل الجزء يستلزم تبدل الكل فله افراد متغايرة بسبب
تبدل الاجزاء في اوقات متعاقبة فذلك المجموع جنس لا شخص معين لانا نقول
فعلى هذا يصح جمعه فيما اذ كان اسما لذلك المجموع لتعدد افراده وان كانت تلك الافراد
متعاقبة اذ الجمع لا تتوقف على اجتماع الافراد في وقت واحد كالايام والقرون
ولا مخلص الا بان يختار الشق الاول ويمنع عدم صدقه على مجموع الممكنات
الموجودة بناء على ان ذلك المجموع كل له افراد متعاقبة ويدعى انه مع ذلك لا يصح جمعه بناء
على ان الجمعية تتوقف في العرف على وجود افراد متغايرة بالذات وتلك الافراد لكن
جزء من البعض الاخر ليست بمتغايرة بالذات فكما ان رجلا واحدا مبتدلا بتقليم
اظافير بل بقطع اصابعه على التعاقب لا يصير رجالا في العرف فكذلك العالم الذي
هو مجموع الممكنات الموجودة المتبدل بتبدل بعض اجزائه القليلة على التعاقب
لا يصير عوالم في العرف ثم مراده انه ليس كالمجموع بحيث لا يوجد له افراد
متغايرة بالذات صالحة للجمعية بل اجزائه وان كان بعض تلك الاجزاء افراده الغير
المتغايرة بالذات هذا ثم ان المراد بالجنس كلي يصدق عليه الجنس اللغوي لا المنطقي فيشمل
ما يصدق عليه الكليات الخمس ثم نقول يحتمل قولهم العالم حادث على الموجبة الشخصية ان يحمل
بان يحمل لام العالم على العهد الخارجي للاشارة الى الفرد المعهود بيننا وبين الحكماء وهو الفرد
المتشخص المركب من العقول العشرة والنفوس الفلكية والاجسام الفلكية وغير ذلك
مما قال الحكماء بقدمها كما سيفصلها الشارح ح لا بد ان يقيد الموضوع بقولنا بجميع
اجزائه كما قيده النقي لان حدوث هذا المجموع لا يستلزم حدوث كل جزء لجواز ان
يكون حدوث الكل بحدوث بعض اجزائه ويحتمل ان يحمل على الموجبة الكلية القائلة بان كل
عالم حادث بمعنى حادث الفرد لما عرفت ان العالم عبارة عن الجنس ومعنى حدوث
الجنس ان يوجد له فرد او افراد بعد ان لم يكن شيء من افراده موجودا وحدوث الجنس
بهذا المعنى يستلزم حدوث كل فرد وان لم يستلزم حدوث كل فرد حدوث الجنس بهذا
المعنى كما سيجيء من الشارح وعلى هذا الاحتمال لا يحتاج الى تقييد الموضوع بالقيد السابق
اذ ما من جزء من العالم الا ويصدق عليه جنس واقله الجوهر او العرض وقد عرفت
ان حدوث الجنس يستلزم حدوث كل فرد ويتجه على الاحتمال الاول ان الشارح
الاول انا لا نقول بوجود المجردات من العقول والنفوس الفلكية ولا بوجود المواد

المواد التي هي هيولى جميع اجسام الفلكية والعنصرية كما يقولون فتكون مندرجة في موضوع
قولهم العالم قديم دون قولنا العالم حادث فيلزم تغاير موضوعين في محل النزاع مع
وجوب اتحادهما اذ لا نزاع بدونه لزوم التناقض بين القولين ولو فرضنا اندراج
المجردات في موضوع بقولنا بكونها عبارة عن الملائكة في لسان الشرع وان نازع
الفريقان في تجردها فلا تندرج فيه الهيولى قطعا الثاني لو حمل موضوع قولنا على
هذا الفرد المعين المعهود لزمنا الاعراض عن بيان حدوث سائر العوالم التي لم يخطر
ببال الحكماء لانهم قالوا لا عالم غير هذا العالم وقد ورد في الاثر عوالم اخر ونقول
بحدوث الكل الثالث انه على هذا لم يندرج في شيء من الموضوعين نوع الصورة
الجسمية العنصرية ونوع الصورة النوعية العنصرية او جنسهما لان الكلية
والجنسية تنافي التشخص وان جاز وجود الكلي الطبيعي في الخارج بمعنى كون معروض
الكلية في الذهن جزءا من الفرد في الخارج بناء على ان هذه الانواع ماخوذة في دعوى
القدم والحدوث من حيث عروض الكلية لها في الذهن ولذا احتجنا في حمل الحادث
والقديم عليها الى تاويل الحادث بحادث الفرد والقديم بقديم الفرد وبالجملة
لا تدخل هذه الاشياء الكلية في شيء من الموضوعين المتشخصين مع ان قدمها ملتزم
في مدعاهم وحدوثها ملتزم في مدعانا اللهم الا ان يقال تقييد الموضوع بما قيده به
النقي ويعم الاجزاء من الاجزاء الخارجية والعقلية ويحمل الحادث على معنى اعم
من حادث الذات ومن حادث الفرد ولا يخفى ما فيه من التكلف فالحق
ان مراد المص والنقي وغيرهما من قولهم العالم حادث هو الاحتمال
الثاني لا بان تكون الموجبة الكلية خارجية بان يكون حقيقية بل ان قائلة
بان كل ما لو وجد فرده كان عالما من الاجناس الكلية الفرد فهو على تقدير
وجود فرده حادث الفرد فيشمل كل جنس ممكن مقدر الوجود وان لم
نقل بوجوده المحقق كالمجردات من العقول والنفوس الفلكية والانسانية
كالهيولى ويشمل ايضا سائر العوالم الواردة في الاثر كما يشمل الجنة
والنار المخلوقتان الموجودتان الان مع ما فيهما من الانواع والاجناس ومراد
الحكماء من قولهم العالم قديم ههنا بعض العالم قديم ويؤيده الاسناد الا الاتي
منهم هكذا يجب ان يفهم هذا المقام قوله ولما كان الفلاسفة اصطلحوا ايتبادر منه
ان الحدوث عندهم مشترك لفظي بين الحادث بالزمان والحادث بالذات
والظاهر انه مشترك معنوي عندهم فان الحادث بمعنى المسبوق بالعدم
وان كان ذلك المسبوقية بالزمان فحادث زمانا او بالذات فحادث بالذات

فكذا القديم المنقسم عندهم الى القديم بالذات والى القديم بالزمان فانه بمعنى لا اول له
فان لم يكن له اول ذاتي اي متقدم عليه بالذات فقديم بالذات فان كان له اول زماني
فقديم بالزمان قوله بمعنى ان كونه مسبوقا بوجود الفاعل ليس المراد كون
ذاته وماهيته مسبوقا بوجود الفاعل اذ الماهيات ليست مجعولة كما يحكى عن
رئيسهم ابن سينا انه سئل عن مسئلة جعل الماهيات وكان بيده المشمش من
الشجار فقال ما جعل الله المشمش مشمشا بل جعل موجودا وايضا على هذا لا يتم الاستلزام
وتقدم العدم على الوجود بل المراد كون وجوده مسبوقا بوجود الفاعل الموجد
يستلزم ذلك اذ الممكن سواء كان الوجود والعدم بالنسبة الى ذاته على السواء
بحيث لا اولوية لشيء منهما كما ذهب اليه الجمهور او كان العدم اولى بذاته كما ذهب
اليه البعض على ما في الكتب الكلامية يتوقف وجوده على وجود الفاعل الموجد
ولا يلزم ترجيح احد المتساويين او المرجوح على الآخر بلا مرجح وهو قطعي البطلان
عند الكل حتى الصبيان وان جاز ترجيح الفاعل المختار بلا مرجح عند المتكلمين
فوجود كل ممكن مسبوق بعدمه وتلك المسبوقية تقتضي تقدم عدم الممكن على وجوده
تقدما ذاتيا لان وجوده متوقف على التاثير المتوقف على عدم الممكن لاستحالة
تحصيل الحاصل ولا يجري مثله في جانب الوجود بان يقال وجود الممكن متقدم
بالذات على عدم لان عدم يتوقف على التاثير المتوقف على الوجود لاستحالة
الحاصل اذ لا تاثير في حصول الاعدام وللاشارة اليه قالوا ان مسبوقيته
بوجود الفاعل على المؤثر يستلزم ذلك ولم يقولوا ان مسبوقيته بوجود العلة
الموجبة له يستلزم ذلك لان المسبوقية بوجود العلة الموجبة مشترك بين
الوجود والعدم بخلاف المسبوقية بوجود الفاعل المؤثر فانها مختصة بالوجود
وهذا هو مراد الحكماء والشيخ ابن سينا ولا يرد عليه شيء مما اوردوا كما ستعرف
وبهذا اندفع عن الشارح ههنا ان الظاهر من كلامه في هذا المقام ان جميع الحكماء
متفقون في ذلك الاصطلاح وفي القول بان العدم اولى بذات الممكن والظاهر مما نقلناه
من الكتب الكلامية ان القائلين بالاولوية بعضهم لا جمهورهم وذلك لان القول بتقدم
العدم على الوجود بناء على ما حققناه لا يستلزم القول بالاولوية الذاتية بل الظاهر ان الكل
اتفقوا على تقدم العدم على الوجود ولذا اتفقوا في معنى الحدوث الذاتي ومع ذلك اختلفوا
في ان العدم اولى من الوجود او هما متساويان فتامل قوله حاول بهمنيار ذلك بقوله كما نقل
في حواشي شرح التجريد نقلا عن الشيخ انه قال في الهيات الشفاء للمعلول في نفسه
ان يكون ليسا اي معدوما وله من علته ان يكون ايسا اي موجودا والذي يكون للشيء في نفسه اقدم

اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون له من غيره فيكون الكل معلولا ايسا بعد ليس بعدية
بالذات انتهى واورد عليه السيد المحقق بان المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدوما وما ليس له ان يكون
في نفسه موجودا ضرورة احتياجه في طرفي الوجود والعدم الى العلة ثم قال الممكن ليس في المرتبة
السابقة الا امكان الوجود والعدم فله في هذه المرتبة السابقة العدم بحسب الامكان فان المعنى في الحدوث
الذاتي بهذا المعنى تم والا فلا اقول ليس مراد الشيخ ان عدم الممكن لاجل ذاته من غير مدخلية امر خارج اصلا
والا لكان العدم مقتضى ذاته من حيث هي هي فينقلب الممكن ممتنعا بل مراده عارض له من غير تاثير امر خارج
على وفق قولهم مسبوقية الممكن بوجود الفاعل المؤثر يقتضي تقدم عدمه وكذا مراده من قوله وله
من غيره بمعنى من تاثير غيره وقد عرفت تقدم العدم الحاصل بدون التاثير على الوجود الحاصل بالتاثير
تقدما ذاتيا بدليل لا يحوم حوله ريبة فاندفع الكل بل نقول الظاهر من كلام الشيخ هو القول باولوية العدم بذات
الممكن بمعنى ان الممكن لما حصل وجوده بالتاثير يكون عدمه فان خلي وطبعه فهو يميل بالطبع الى جانب العدم
والى المقارنة لعلة العدم فيكون العدم اولى بذاته من الوجود بعد كونه اقدم بالذات وما اوردوا عليه
من طرف الجمهور من ان عدم الممكن مشروط بانتفاء علة الوجود فلا يكون تلك الاولوية لذات
الممكن بل لامر خارج فمدفوع بان المشروط هو حصول الاولى لا الاولوية واشتراط الاولى بامر خارج
لا يقدح في كون الاولوية ذاتية الا ترى ان الحركة نحو المركز اولى بطبع الثقيل مع اشتراط تلك الحركة
بعدم القسر الى جهة اخرى بل نقول هو الاولوية الذاتية الغير الواصلة الى حد الوجوب يقتضي اشتراط
الاولى بامر خارج والا لكان ذلك الاولى لذات الممكن من حيث هي هي فيصل الى حد الوجوب قوله وبيانه
لا يتم الاستدلال على تقدم العدم وكيف يتم ذلك الاستدلال ويعارضه دليل اخر هو ما ذكره بعد
حده والتقدم الذاتي بالمعنى الاعم الشامل للتقدم بالعلية والتقدم بالطبع هو تقدم المحتاج
اليه مطلقا سواء كان مستلزما للمحتاج كما في التقدم بالعلة او لا كما في التقدم بالطبع على
المحتاج مطلق ايضا فلو كان عدم الممكن سابقا ومتقدما على وجوده بهذا المعنى لكان جزءا من
علته التامة المفسرة بما لا يحتاج المعلول الى امر خارج عنه فيلزم ان لا يوجد علة تامة بسيطة اصلا
لاشتراط وجود كل ممكن بعدمه وهو خلاف تصريحهم فانهم قسموا العلة التامة المفسرة بما سبق
الى قسمين بسيطة لا تركب فيه اصلا كالواجب تعالى بالنسبة الى العقل الاول ومركبة مفسرة
بجملة ما يتوقف عليه وجود المعلول كالعلة المركبة من العلل الاربع الجامعة لجميع الشرائط
والالات وارتفاع الموانع هذا ولقائل ان يقول ان اراد انهم لم يدعوا تقدم العدم
والا لما قالوا بوجود العلة البسيطة فغير بين نفسه نقل عنهم هذا الادعاء وان اراد انهم
وان ادعوا ذلك لكنه باطل في اعتقادهم بشهادة صرائحهم فلذلك ايضا فاسد والا
لما اصروا على اصطلاح الحدوث الذاتي وان اراد انه باطل في الواقع فالواجب عليه ان يقول
وهو باطل في الواقع بدل قوله وهو خلاف صرائحهم اذ مخالفة الصرائح لا يوجب بطلانه

المخالفة لجواز بطلان الصرايح ولا مخلص ههنا الا بان يقال مراده وكيف يتم ذلك الاستدلال
مع قيام احتمال بطلانه لان ذلك الاستدلال يستلزم نقيض الصرايح ومقتضى التناقض انه
يبطل احد المتناقضين لا على التعيين فليكن الباطل ما يستلزم الاستدلال معدوما
ههنا مانع بكفيه بهذا القدر للاستدلال على بطلان ندعاهم فى الواقع لينوجه ذلك والاحسن
انه معارضة الزامية لهم ولذا اجاب عنه بطريق المنع فى حاشية القديمة للتجريد حيث
قال يمكن الجواب بانهم ارادوا بالعلة ما يحتاج اليه المعلول فى وجوده فنفس الاحتياج
وما هو سابق عليه كالامكان وسائر الاعتبارات اللازمة له خارجة عنها غير منظور اليها
فى هذا النظر انتهى يعنى فليكن العدم ايضا من الامور الخارجة عن العلة وان لم يكن
من الاعتبارات اللازمة للاحتياج والامكان والامكان الممكن ممتنع الانفكاك الاحتياج والا
مكان لازم للماهية كل ممكن فلو كان العدم لازما لاحدهما لكان لازما للماهية لان لازم
اللازم لازم ولا يخفى ما فيه من غاية البعد ولعله لهذا اصدره بالامكان واما ما قيل
لو كان ما فى جانب المعلول خارجا عن العلة لكانت العلة المادية والصورية ايضا خارجين
قد فوع بان المادية تفيد الامكان الاستعدادى والصورية تفيد الوجوب بالفعل وما اعتبر
خارجا هو الامكان الذاتى ولوازمه ويمكن دفع المعارضة بوجه اخر وهو انه يجوز
ان يكون القول بتقدم العدم لبعض الحكماء والصرايح لجمهورهم او بالعكس قوله اردف ذلك
بقوله اه لدفع توهم ان المص ايضا اراد الحدوث الذاتى وكان على الشارح ان يقول
اردف ذلك قوله اذ يقال اردف الراكب اذا اركبه خلفه والمردف ههنا هذا القول لا الحادث
السابق قوله وجد بعد العدم اه تعبير بالاعم للاشارة الى ان المقصود الاصلى ههنا
هو الحدوث الزمانى ولما وجوده بطريق القدرة والاختيار دون الايجاب فصحيح
فى قول المص قادر على جميع الممكنات وانما تعرض به المص للاشارة الى ان حدوث
العالم يستلزم اختيار الفاعل وينافى الايجاب كما لا يخفى قوله بعدية زمانية اه
هى عبارة عن التأخر الزمانى وهو عند المتكلمين عبارة عن وقوع الشئ فى زمان
متأخر فهو بهذا المعنى يقتضى زمانا مغايرا لذلك الشئ ظرفا له وكذا الكلام فى القبلية
الزمانية بمعنى التقدم الزمانى ولما خرج عنها التقدم والتأخر الواقعين بين اجزاء
الزمان وبين عدم الزمان ووجوده لاستلزام الاول تسلسل الازمنة المطابقة
بعضها ظرفا لبعض الاخر الغير المتناهية المجتمعة فى الوجود واستلزام الثانى
وجود الزمان مع عدمه جعلوهما قسما سادسا لاقسام التقدم الخمسة المشهورة
وسموه تقدما ذاتيا واما الحكماء فلما جعلوا التقدم والتأخر الزمانيين عبارة
عن التقدم والتأخر الذى لا يجامع معه شئ منهما المتقدم والمتأخر كان التقدم والتأ

والتأخر بين جزئى الزمان كتقدم الامس على اليوم وتأخره عنه كالحادثين فيهما كتقدم
الحادث امس على الحادث اليوم وتأخره عنه زمانيين عندهم ولم يستلزما عندهم زمانا مغايرا
للمتقدم والمتأخر ظرفا لهما ولما كان تقدم عدم الزمان على وجوده وعكسه وتأخره عنه تقدما
وتأخرا لا يجامع مع شئ منهما المتقدم والمتأخر جعلوهما ايضا زمانيين ولذا احكموا بانه لو فرض
عدم الزمان من جانب الازل او من جانب الاستقبال لزم وجود الزمان مع عدمه ومنع المتكلمون
لزومه بناء على ما قد مناه من مذهبهم وجميع ذلك مفصل فى الكتب الكلامية فى تفسير البعدية ههنا
بالبعدية التى لا يجامع معها القبل والبعد فقد ركب متن عميا واشتبه عليه مذهبى المتكلمين
والحكماء كيف ولو حملت على هذا المعنى يلزم قدم الزمان عند المص والشارح وذلك ظاهر البطلان
نعم ههنا بحث قوى وهو ان التقدم والتأخر الزمانيين متضايفان لا يوجد احدهما فى الواقع بدون
الاخر فلو كان تأخر وجود العالم الذى من جملته الزمان زمانيا يلزم ان يكون عدم السابق ايضا زمانيا
فيلزم وجود الزمان عند عدمه بل لا بد ان يحمل البعدية ههنا على البعدية الذاتية بالمعنى الذى احدثه
المتكلمون والجواب بمنع التضايف وانما يكونان متضايفين لو افتراق احد الحادثين فى زمان
متقدم على زمان الحادث الاخر فى زمان متأخر عن زمان الحادث الاول ولا بد من تضمن المتكلمين هنا
واما انه فسر التأخر الزمانى مثلا بكون الحادث فى زمان متأخر بالذات عن عدم الزمان كما هو مرادهم ههنا
فالمتضايف للتأخر الزمانى ههنا هو التقدم الذاتى لعدم الزمان الذى من جملة العالم نعم مطلق التقدم
والتأخر متضايفان لكنهما قد يتحققان فى ضمن الزمانيين وقد يتحققان فى ضمن الذاتيين وقد يتحققان فى ضمن
المختلفين كما ههنا فلا اشكال اصلا كما هو المتبادر اه اشارة الى دفع السؤال مقدر يتوجه عليه بان
التوهم المذكور لم يندفع بهذا الارداف لان الحكماء اى اصطلحوا على الحدوث الذاتى كذلك اصطلحوا على
البعدية الذاتية فدفعه بان كلمة بعد دخولها متبادرة فى البعدية الزمانية لشيوع استعمالها فيها
حتى صارت كالحقيقة فيها بخلاف الحادث وكلمة بعد المقارنة للفعلين الدالين على الزمان بل للقدرة
المستلزمة للحدوث الزمانى متبادرة فى البعدية الزمانية بخلاف الحدوث المجرد عما يدل على الزمان
فلا يجبه ان الحادث المذكور فى كتب المتكلمين يتبادر منه الحدوث الزمانى ايضا فلا حاجة الى الارداف
قوله فان المعنى الاول مجرد اصطلاح قد يتوهم كونه دليل المتبادر بانه يحمل المعنى الاول على البعدية الذاتية
المذكورة فى ضمن التقدم الذاتى وقيل يتجه عليه ان المتبادر المبنى على مجرد اصطلاح الحكماء عن اصطلاح
المتكلمين مشترك بين البعدية الزمانية والحدوث الزمانى فاما ان يندفع التوهم قبل الارداف ولا يندفع
بعده والحق انه دليل لباقة الارداف للاحتراز عن الحدوث الذاتى او انما اعرض عن الحدوث الذاتى لانه ليس
من اصطلاحات المتكلمين بل اصطلاح الحكماء خاصة وانما اعرض عنه ولم يقل حادث ذاتا وزمانا لانه
اصطلاح المجرد عنهم واما دليل التبادر فهو حاصة مناه وخبره ان المص انما اعرض عنه لان ما يرجع عليه الانه
هو الحدوث الزمانى ولا مدخل للتجرد اصطلاح الحكماء ولا العدم بتجرده كيف والحدوث الذاتى بمعنى المسبوقية

بأن غيرها بالعدم من اصطلاحات المتكلمين كما صرح به المقاصد ومع ذلك لم يتعرض له المص اذ لا نزاع لاحد في كون الممكن مسبوقا بالغير قوله والنفوس الفلكية اي النفوس المتعلقة بالفلك سواء كانت نفوسا مجردة لتلك الافلاك الكلية والجزئية والكواكب او نفوسا منطبعة فيها عند القائل بانها لا ساكن في الفلكيات وانما قيد النفوس بالفلكية لان قدم النفوس الانسانية مختلف فيه بين الحكماء كما يجيء قوله والاجرام الفلكية اي المنسوبة الى مفهوم الفلك اما بان يكون فردا منه او جزءا من فرده كالمتممات او مركوزا في فرده كالكوكب ثم المراد الباقي قوله بموادها بمعنى مع والمعنى فهو الى قدم اشخاص العقول العشرة واشخاص النفوس الفلكية واشخاص الاجرام الفلكية مع اشخاص موادها واشخاص صورها الجسمية واشخاص صورها النوعية واشخاص اشكالها الكرية واشخاص اضواء الكواكب منها مما كان له ضوء ذاتي فلا يرد حدوث ضوء القمر في كل شهر مرة قوله والعنصريات اي والى قدم الاجرام المنسوبة الى مفهوم العنصر اما بان يكون فردا له او موشحا من افراده وترك الاطلاق في قوله بموادها مع ذكره في قوله ومطلق صورها الجسمية يفيد ان مواد العناصر قديمة عندهم باشخاصها لانه تشخصها بصورة ما ولا يتوقف على صورة معينة ولا تزول بالفصل وزوال الصورة الحالة فيها لكن جمع المواد يقتضي تعدد اشخاص العنصرية وليس كذلك بل الهيولى العنصري المالي لجوف فلك القمر شخص واحد اختلف استعدادات اجزائه بحسب قربها من الفلك وبعدها الا ان يكون الجمع للتعدد الظاهري في طبقات العناصر وسائر الاجسام ثم ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية عندهم مشترك بين الفلكيات والعنصريات فمطلق الصورة الجسمية العنصرية صنف لها وانما حكم بقدم هذا الصنف لان الحكم بقدم الهيولى العنصرية يستلزم الحكم بقدم ذلك الصنف لامتناع تجرد الهيولى عن الصورة الجسمية عندهم ولا يمكن تحقق الصورة الجسمية بدون الصورة النوعية لكن لا يجب ان يكون تلك الصورة النوعية من نوع معين وانما الجواز ان يكون المتحققة معها في بعض الاوقات صورة نوعية نارية مثلا وفي البعض الآخر صورة نوعية هوائية وهكذا من غير لزوم محذور ولذا جوزوا حدوث نوع النار بانقلاب الهواء المجاور للفلك نارا بسبب الحرارة العارضة له من حركته تبعا لحركة الفلك ولذا قال واما صورها النوعية فبقبل بجنسها اه فالوجوب في قوله فان صور خصوصيات انواعها الايجاب اه بمعنى الوجوب العقلي اي الحكم العقلي بوجوب قدمها لما عرفت من الجواز العقلي لحدوثها لا الوجوب بحسب نفس الامر فيتجه عليه انه لا دليل على شيء من وجوب قدمها وعدم وجوبها في نفس الامر وفي بعض النسخ وصورها النوعية معطوفة على صورها الجسمية اي والى قدم مطلق صورها النوعية بمعنى ان كل نوع من انواع الصورة النوعية العنصرية قديم لا بجنسها كما ذهب اليه القائل الاتي وعلى النسختين فالضمير في قوله لا اشخاصها راجع الى صورها الجسمية ولم يتعرض لعوارض العنصريات واشكال العناصر الكرية لانها متبدلة بحركات الافلاك واوضاعها قوله فقيل انه مراده الحدوث وفائدة هذا الحكم الرد على عبدة الكواكب فانها ليست بواجبة بالذات او التنبيه على تقدم عدم العالم من الممكنات على وجودها بالذات قوله فلا يمكن حمله على الحدوث اذ القائلون بالقدم الزماني قائلون بحدوث الذاتي ايضا فلو كان افلاطون ايضا قائلا بالحدوث الذاتي لم يصح استثناؤه منهم وانت تعلم ان هذا

انما هو اذا تحقق انه لم يقل به احد الا افلاطون وهو محل نظر وبهذا يندفع المخالفة الاتية الا ان يقال على هذا لا يصح المنقول عن ارسطاليس من ان الحكماء كلهم اتفقوا على القدم الا رجلا واحدا فلتيا مل قوله بقدم النفوس الانسانية على طريق التناسخ في الابدان والبعد المجرد الذي هو امكنة الاجسام عنده مشغول بها لامتناع الخلاء وفي القولين يلزم القول بالمادة ايضا ومن غفل عنه فقال ما قال قوله واستدل الفلاسفة على مذهبهم اه الظ على مذهبهم المعهود الذي سبق تفصيله بان يحمل اضافة المذهب على العهد الخارجي لكن الدليل الاتي لا يقوم عليه كما ستعرف ومع ذلك اورده الشارح ههنا واجاب عنه بوجوه لانه اقوى ادلتهم مع ان قدم شخص واحد مما سوى الله تعالى وصفاته ينافي مذهب اهل السنة فلا بد من هدمه ولم يدل على قدم العالم بالفصل وكذلك ان يحمل المذهب ههنا على نقيض مدعى اهل السنة من ان بعض اجناس العالم ليس بحادث بل قديم ودليلهم على تقدير تمام يدل عليه لا يقال ليس قدم العالم نقيض مدعى اهل السنة على هذا التقدير لان قدم العالم قدم شخص ما بناء على ان التنوين في قولهم جميع ما لا بد منه في وجود ممكن ما للوحدة الشخصية المتبادرة الظ بقرينة الادعاء انهم قدم الاشخاص ولذا اعترض عليه الشارح فيما بعد بان هذا الدليل انما يستلزم قدم جنس ما لا قدم شخص لانا نقول قد سلفنا ان قدم شخص ما يستلزم قدم الجنس الصادق عليه لتحققه في ضمنه قوله بانه لا يخلو اي لا يخلو الواقع من ان يكون جميع الواقع الكثير المذكور كالمذكور قبل او ضمير راجع الى مصدر الفعل اي لا يقع الخلو من ان يكون جميع ما لا بد منه كما في قوله وقد حيل بين العير والنزوان اي وقع الحيلولة بينهما الظ بحسب اللفظ ان تقرر هذا الدليل على هيئة قياس مركب من الاقتراني والاستثنائي اما الاقتراني فمؤلف من صغرى منفصلة ذات اجزاء ثلاثة بعدد كبريات متصلات لينتج منفصلة حقيقية ذات اجزاء ثلاثة ينتج الاستثناء نقيض الجزئين الاخيرين عين الجزء الاول بان يقال كلما كان ممكن ما اه اما ان يكون جميع ما لا بد منه في وجوده حاصلا في الازل او لا يكون حاصلا فيه ويكون بالتفرد حادثا بلا حدوث امر آخر او بحدوث امر آخر وكلما كان الاول يلزم ان يكون قديما وكلما كان الثاني يلزم وجود الممكن بلا علة وكلما كان الثالث يلزم التسلسل ينتج ان ممكنا ما اما ان يكون قديما واما ان يكون وجوده بلا علة واما ان يستلزم وجوده التسلسل ولما استحال الاخيران تعين الاول المطلوب والظ بحسب المعنى ان يقرر على هيئة قياس استثنائي بان يقال لو كان كل شخص من اشخاص العالم حادثا فاما ان يكون جميع ما لا بد منه في وجود شخص ما منها حاصلا في الازل او لا يكون حاصلا ويكون حدوثه بلا حدوث شيء اخر ح حدوثه والكل باطل اما الاول فلانه يستلزم قدم الحادث واما الثاني فلانه يستلزم وجود الممكن بلا علة واما الثالث فلانه يستلزم التسلسل وعلى التقديرين يتجه عليه انه على تقدير تمامه انما يدل على قدم شخص ما لا على التفصيل السابق من مذهبهم وما توهمه بعضهم من ان ممكن ما شامل على سبيل البدل لكل واحد مما ادعوا قدمه فيستلزم قدم كل منها فتوهم فاسد اذ يجوز ان يكون القديم من الممكنات منحصرا في مادة قابلة للاستعداد امتناعا فيه كالمادة العنصرية مع فلك متحرك بحركة [illegible] استعدادات تلك المادة لصور متعاقبة كالفلك الثامن مثلا فحينئذ لا يثبت قدم ما سوى تلك المادة وذلك الفلك بهذا الدليل اذ يجوز ان يكون باقي الافلاك مع نفوسها حادثة على الجدد

ايضا انه مع نفوسها وكذا العقول ازلا دليل قطعا على تجردها ولا على ان الصادر الاول لا يكون جسما ولا جسمانيا
ولو سلم ان ليس الاعداد بمجرد الحركة بل باتصالات الكواكب فانما يلزم قدم المادة مع فلكين بان يكون اتصال
بعض الثوابت في الفلك الثامن مع زحل في السابع معدا لوجود الفلك السادس مع كوكبه الذي هو المشتري
ثم اتصال المشتري مع زحل او مع البعض الاخر من الثوابت معدا للفلك الخامس مع كوكبه الذي هو المريخ وهكذا
في الفلك القمر وكذا الكلام في العقول قوله حاصلا في الاول لم يقل قديما مع كونه اخصر لانه مختص بالوجود
الخارجي والازلي اعم منه ومن الامور الاعتبارية ولذا يقال الاعدام ازلية ولا يقال قديمة وجميع ما لا بد منه
مشتمل على الامور الاعتبارية كالامكان وتعلق الارادة والقدرة الى غير ذلك قوله لامتناع تخلف المعلول
اه لو تخلف عنها فاما ان لا يوجد ابدا فلا تكون العلة علة لعدم التاثير او يوجد في وقت اخر بانضمام شئ
الى العلة فلا تكون علة تامة وهو خلاف المفروض او بدون الانضمام فيلزم الترجيح بلا مرجح في اختصاص
التاثير بوقت دون وقت والكل باطل ضرورة قوله حتى يلزم التسلسل اه الظاهر ان كلمة حتى جارة بمعنى الى تنقل الكلام
الى جنس الامر الاخر الحادث الى ان يلزم التسلسل ويمكن ان يكون بمعنى كي اي ليلزم التسلسل وان تكون ابتدائية سببية
دالة على سببية النقل للزوم التسلسل وعلى الاخيرين صيغة المضارع في تنقل للتجدد والاستمرار اي ان تنقل الكلام اليه
مرة بعد اخرى بيلزم او بسببه يلزم ذلك وعلى التقادير فالمراد ظهور لزومه قوله وانت خبير اه جواب
الزامي لهم باختيار شق ثالث ومنع اللزوم تارة والتسلسل اللازم تارة اخرى بان يقال نختار انه حادث بسبب
حدوث امر اخر وان اردتم يلزم التسلسل لزومه في الامور المجتمعة في الوجود فذلك ممنوع لجواز ان يكون
كل امر حادث قبله علة معدة لما بعده بحيث لا يجتمعان في الوجود وان اردتم لزوم مطلقا ولو في الامور
المتعاقبة في الوجود فاللزوم مسلم لكن بطلان اللزوم ممنوع كيف والتسلسل في الامور المتعاقبة كالادوار
الغير المتناهية جائز عندكم وليس بجواب تحقيقي لان مطلق التسلسل محال عندنا ولنا بعده من الاجوبة
الاتية التحقيقية واعلم ان ما اعتبر وجوده او عدمه في العلة التامة ثلثة اقسام قسم يجب وجوده كما
العلة الفاعلية والمادية والصورية وسائر الشروط والالات وقسم يجب عدمه كالموانع وقسم يجب وجوده
وعدم البقاء كالعلة المعدة قوله لا يلزم الازلية جنس اه اي لا يلزم مدعاهم الذي هو قدم الاشخاص
والانواع او الاجناس المعينة بل لا يلزم قدم شخص واحد ولا قدم نوع واحد لان تلك المعدات لا يجب ان
يكون من نوع لجواز ان يكون كل نوع حادثا ايضا وانما يلزم قدم جنسها الذي هو الجوهر لان كل ممكن اما جوهر
او عرض ولا يجوز ان يكون تلك المعدة مستغنية عن الجوهر والعوارض لاستحالة وجود العرض بدون المحل الذي هو الجوهر وفيه
انه انما يتم اذا كان الجوهر جنسا عاليا لما تحته وهو محل تردد ولذا اختلفوا فيه وايضا يجوز ان يكون العوارض
تلك المعدات مدخل في الاعداد فالاولى ان يقول لا يلزم الازلية جنس هذا المعد او اجناسه ثم ان هذا
القول من الشارح جواب سؤال مقدر من طرف الحكماء بان يقال هذا المنع غير مضر لنا لان فيه اعترافا بقدم العالم
فدفعه بان اللازم في قدم جنس العالم لا قدم عالم ما فقدم الشخص فلا يتم تقريب دليلكم وانت خبير بانه ان احال مدعى
الحكماء ههنا على نقيض مدعى اهل السنة يندفع عنهم ما اورده الشارح لان لهم ان يقال انما اوردوا هذا الكلام لابطال

مدعاهم

مدعاهم السابق للمعارضة اهل السنة كيف وهم الاقدمون على اهل السنة ولذا
اورد عليهم قوله ونحوه اي مثله فان حملت المماثلة على الاصطلاحية التي هي المشاركة
في النوع فهذه المعدات راجعة الى الشخص كما هو المتبادر من الهذية وان حملت
على اللغوية التي هي مطلق المشاركة في شئ او في الجنس او في العرض العام فيجوز
ان يكون اشارة الى نوع المعد كما قيل في قوله تع ولا تقربا هذه الشجرة كما
لا يخفى ولك ان تحمل المماثلة على اللغوية وتعطفه على الجنس فيندفع ما قدمنا
من الاولى وعليه يحمل ما في بعض النسخ من عطفه بكلمة او الفاصلة قوله
ودعوى ان المعدات اه الظاهر انه اثبات للتقريب الذي منعه الشارح بوجهين المعدات
الاول ان تسلسل المعدات يستلزم قدم شخص الجسم المتحرك بل الموجود المتحرك
لان سلسلة المعدات لا تنتظم الا بحركة سرمدية الثاني انه يستلزم قدم شخص
مادة قديمة قابلة لتوارد الاستعدادات المتعاقبة بسبب تلك الحركة لان
كل حادث مسبوق بمادة ومدة وقد حمله بعضهم على هذا الظاهر والحق انه
ابطال لسند الشارح واثبات للزوم التسلسل المستحيل لان الشق الثاني الذي
اختاره الشارح مبني على ان لا شئ من الممكنات مما يتم به علته التامة في الازل
وذلك يستلزم ان يكون كل ممكن موجود حادثا وحاصل سند الشارح جواز ان
يكون كل ممكن موجود حادثا منتظما في سلسلة المعدات فابطله المجيب بما فهم
بان لو صح ذلك السند لزم ان يكون بعض الممكن الموجود وهو الجسم المتحرك ونحوه قديما
فيلزم التناقض بين كون بعضه قديما وهو باطل وما حمله على اثبات التقريب
فبناء فيه مبني الشق الثالث وايضا هذا الحمل مبني على عدم الحكم ببطلان التسلسل
اللازم واصل الاستدلال مبني على الحكم ببطلانه قوله لا تنتظم الا بحركة سرمدية
اي بحركة لا اول لها متجددة بتجددها تعد المادة القابلة لتلك المعدات سواء
كانت تلك المادة مادة الجسم المتحرك كما في سلسلة الدورات التي بعضها معد للبعض
الاخر فان مادة الفلك لا تقبل الدورة اللاحقة الا بعد وجود الدورة السابقة
وعدمها او مادة اخرى كما في سلسلة الصور المتواردة على الهيولى العنصرية باعدادها
تلك الدورات لتلك الصور فان تلك الصورة ايضا معدات بعضها لبعض بحيث
لا تقبل المادة العنصرية اللاحقة منها الا بعد وجود السابقة وعدمها فعلى هذا
لا تكون سلسلة المعدات الا اعراضا او صورا كما هو مذهبهم ثم الحركة لكونها عرضا
لا تقوم بنفسها بل لا بد من جسم تقوم هي به ولذا قال فيلزم قدم الجسم المتحرك
اما بالشخص ان كان بالنوع لاحتاج حدوث افرادها الى حركة جسم متحرك اخر

وهكذا فاما ان يوجد هناك اشخص جسم قديم متحرك اولا يحصل شيء من تلك السلاسل
في الخارج لانتفاء الاعداد وبالجملة اى ما سبق كلام بتفصيل بعض جزئيات القديم
اللازم والكلام بالاجمال الشامل للكل انه يلزم قدم المتحرك بتلك الحركة الناظمة لسلسلة
المعدات سواء كان ذلك المتحرك جسما او جوهرا مجردا وهذا توسيع للدائرة
لئلا يبقى للخصم مجال المنع اذ لو اقتصر على لزوم قدم الجسم المتحرك توجه عليهم
المنع بان اللزوم ممنوع لجواز ان يكون الحركة الناظمة لسلسلة المعدات حركة
كيفية المجرد بان يتوارد عليه صور علمية وقد اثبتوا تلك الحركة الكيفية للنفس
الناطقة المجردة في ان المتحكم الفكر مجموع الحركتين او الحركة الثانية فدفعه
بان على هذا يلزم قدم ذلك المجرد المتحرك في الكيف لا يقال لا يتحقق الحركة
في مقولة من مقولات الاربع التي تقع فيها الحركة الا ان تتبدل افراد تلك
المقولة في كل ان يفرض كتبدل افراد الحرارة في ان يفرض عند اشتداد حرارة
الماء بالنار وهو وقت حركة في الكيف وما يتبدل الصور العلمية كذلك فكان
اطلاق الحركة على تبدلها على سبيل التشبيه في مطلق التبدل لا على سبيل الحقيقة
كما اشار اليه الشريف في بعض كتبه وايضا اطلاق الكيفية على الصور العلمية
على سبيل التشبيه عند المحققين فلا يقع الحركة الكيفية حقيقة في مجرد اصلا
لانا نقول انتفاء حركة النفس في الصور العلمية لا يوجب انتفاء حركة
مجرد اخر ولو سلم فانتفاء حركة في الصور العلمية لا يوجب انتفاء حركة في
الكيف مطلقا ولو سلم فلا يجب على المانع الجزم بان الناظم للسلسلة هو الحركة
حقيقة بل يجوز عنده ان يكون الناظم حالة شبيهة بالحركة بناء على ان ما جوزه
الشارح من سلسلة المعدات لا يجب تبدلها في آن يفرض ايضا كما لم يجب في سلسلة
معدات الصور عندهم وعلى هذا يكون مراده من الحركة ههنا اعم من الحركة حقيقة
او مجازا ويدل عليه انه قصد بهذا الكلام رد ما ذكره المصنف في المواقف حيث
قال قد يكون تصورات متفقة لامر مجرد كل سابق منها شرط اللاحق
الى ان ينتهي الى ما هو شرط لحدوث العالم واعلم انه كما ان في هذا الكلام توسيعا
للدائرة كذلك فيما قبله لان الحركة الناظمة للمعدات هي الحركة الوضعية للا
للافلاك عندهم وقد اطلقها وجعلها شاملة لها ولغيرها فانه قال
لا ينتظم الا بحركة سرمدية سواء كانت حركة وضعية او كيفية كما جوزوها
في حركة كرة الارض في النور والظلمة او اينية مستديرة كما جوزها بعض
المتاخرين لكرة الارض ايضا او اينية مستقيمة كما جوزها من قال كرة الارض

مستقيمة شا رحاوية

هاوية ابدا او كانت حركة كمية لكن الاخيرين باطلان عندهم بالادلة الدالة على تناهي
الابعاد قوله فهو دعوى من غير برهان وما ذكروا لبيانها من ان الممكنات على
قسمين قسم يكفي في وجوده امكانه الذاتي وهو الممكن القديم وقسم لا يكفيه
ذلك بل يحتاج الى امكان اخر سابق على وجوده متفاوت بالقرب والبعد وهو
المسمى عندهم بالامكان الاستعدادي وحاصل ذلك الامكان لا يكون نفس
ذلك الممكن والا لكان موجودا قبل وجوده ولا امرا منفصلا عنه بالكلية والا
لكان كل منفصل حاملا لاستعداد كل منفصل عنه دفعا للترجيح فاذا هو مادته
التي تكون جزءا منه بعد وجوده ثم ان تخصيص كل حادث من المعدات المتعاقبة
بوقته يحتاج الى مخصص وليس ذلك المخصص الا تمام استعداد مادته لصورته عند
حدوث وعند تمامه قبله ولا بد لتلك الاستعدادات المتعاقبة لمادته من ناظم
لها منتظم الاجزاء في نفسها لئلا يحتاج الى ناظم اخر وهو الحركة السرمدية التي هي
من حيث ذاتها مستمرة دائمة ومن حيث اجزائها متجددة بتجددها تصير سببا
للحوادث في عالمنا هذا انتهى ملخصا فليس برهان مفيد لليقين لانا لا نسلم ان غير
الحركة السرمدية لا يكون علة معدة لجواز ان يكون نفس كل حادث علة معدة
للحادث الذي بعده كيف وهم جعلوا يكون صدور المعلول الاول من المعلولات
القديمة عندهم شرطا لصدور المعلول الثاني مع تباينهما وعدم اشتراكهما
في مادة واحدة فاذا جاز اشتراط وجود المعلول المتاخر بوجود المعلول المتقدم
في القدماء المتباينة المنفصلة فلم لا يجوز اشتراط وجود المعلول المتاخر بمجموع
وجود المتقدم وعدمه في الحوادث المتباينة المنفصلة مجردات كانت او
ماديات او مختلفات لا بد لنفي ذلك من برهان فان قالوا انما كان وجود
بعض المعلولات شرطا لوجود الاخر لان لذات احدهما مع ذات الاخر نوع
خصوصية وكمال مناسبة يقتضي الاشتراط ولا توجد تلك المناسبة لذات شيء
منهما مع غيرها فنقول فليكن سلسلة المعدات التي جوزها الشارح كذلك
وايضا يرد عليهم ان احتياج الحادث في وجوده الى تمام الاستعدادات وفي اختصاصه
بوقت معين او مكان معين او نحوهما الى مخصص واحتياج ذلك الاستعداد وتمامه
الى معد متجدد منسق الناظم كلها مبني على اصلهم الفاسد الذي هو كون الواجب
بالذات موجبا في افعاله بحيث لا يصح له ايجاد شيء بلا تجمع الشروط وتمام
الاستعداد وليس كذلك بل هو فاعل مختار يوجد الاشياء بلا شرط و
استعداد ويخصصها باوقاتها وامكنتها وسائر ما اراد بلا مخصص من المخصصات

فلا حاجة الى الاعداد والاستعداد ولا الى الحركات والمواد لانا نقول نعم لكن كلام الشارح
ههنا بارخاء العنان والمماشات فانه في مقام الالزام والاسكات قوله وكذا دعوى كون
المعدات الكلام ههنا كما سبق اذ يجوز ان يكون المعدات مرتبة لا نفس الحوادث
بشتراط وجودها اللاحق بمجموع وجود السابق وعدمه الا يرى ان الاشراقية
مع انكارهم الهيولى قائلون بالاعداد والاستعداد بقي ههنا هو ان بعضهم
اورد على الشارح بان تلك المعدات لابد لتقدم بعضها على بعض من زمان هو
مقدار الحركة عندهم فلو صح ما ذكره من سلسلة المعدات لزم قدم الزمان والحركة
والجسم المتحرك والجواب كما ان هاتين الدعوتين من غير برهان كذلك
دعوى كون الزمان مقدار الحركة من غير برهان ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون
تلك المعدات متحركة في احدى المقولات ويكون الزمان مقدار تلك الحركة من
غير لزوم انقطاع اصلا بان يكون نهاية وجود حركة بداية وجود بعد لاحق
وحينئذ لا يلزم الازلية جنس الزمان لا شخصه ومن جوز قدم جنس الحوادث
لا يتحاشى عن تجويز قدم جنس الزمان اذ الغرض ههنا منع لزوم قدم
شخصها واما الجواب الذي ذكره بعضهم ههنا من انه يجوز ان يكون التقدم
والتاخر بين تلك المعدات ذاتيا كما بين اجزاء الزمان لا زمانيا فتوهم فاسد
اذ لا قائل من الحكماء والمتكلمين يكون التقدم والتاخر بين الحوادث المتعاقبة
ذاتيا لا زمانيا بل الكل متفقون في كونهما زمانيين اما الحكماء فلان كل ما هو
متقدم لا يجامع مع المتقدم والمتاخر فهو زماني عندهم وكذا كل متاخر
كذلك سواء كان بين الحوادث او بين اجزاء الزمان او بين عدم الزمان و
وجوده واما المتكلمون فلانهم بعد ما اتفقوا مع الحكماء في كون التقدم و
التاخر بين الحوادث زمانيين انما خالفوهم فيما كان بين اجزاء الزمان وبين
عدم الزمان ووجوده وجعلوهما قسما اخر يسمى عندهم بالذاتي وكيف يقول
المتكلمون بكون التقدم والتاخر بين تلك المعدات المتعاقبة ذاتيين لا زمانيين
والزمان عندهم اما متجدد معلوم يقدر به المتجدد المجهول كما ذهب اليه الاشاعرة
واما امتداد منتزع من ذلك المتجدد المعلوم كما هو مذهب غيرهم وما يجيء
من الشارح والاكثرية تحقق ذلك التجدد والامتداد في سلسلة المعدات قوله
الاول باختيار الشق الاول وهذا الجواب مبني على ان ازلية الامكان لا يستلزم
امكان الازلية بمعنى ان الامكان المفسر بعدم اقتضاء الذات شيئا من الوجود
والعدم لازم لماهية كل ممكن ثابت لها ازلا وابدا نفس ثبوته لها كذلك لا يستلزم

امكان

امكان ان يكون ذلك الممكن موجودا في الازل فقد يجوز ان يكون ماهية كل ممكن ابية
عن القدم دون الحدوث ويكون الامكان الثابت له ازلا وابدا بالقياس الى الوجود
الحادث وعدم ذلك الوجود لا بالقياس الى الوجود في الازل وعدم ذلك الوجود
ولا بالقياس الى مطلق الوجود والعدم فعلى هذا قوله لجواز ان يكون وجود الممكن
في الازل محالا بمعنى ممتنعا بالذات لا ممتنعا بالغير بواسطة تعلق الارادة بخلافه
كما يقوله المتكلمون او بواسطة عدم تمام الاستعداد كما يقوله الحكماء قوله وانت
تعلم انه رد للجواب المذكور اما بابطال السند المذكور باستلزامه اجتماع النقيضين
على تقدير الغرض المذكور او باثبات الملزوم الممنوع بانه بعد فرض تحقق الجميع
في الازل لا مساغ لذلك الاحتمال فيلزم القدم لا محالة لا يقال ان اراد ان امكان
وجوده الازلي مما لابد منه في وجوده اللايزالي فهو ظاهر الفساد وان اراد ان
امكان وجوده اللايزالي مما لابد منه في وجوده الازلي فالجميع الذي فرض تحققه
في الازل لا يشتمل ما جوز انتفاءه فالحكم بلزوم خلاف المفروض خلاف الواقع
لانا نقول انما اورد الشارح المحقق هذا الايراد لانه حمل الوجود الذي في نفيهم وتسليمهم
على الوجود الازلي بمعنى لا يخلو من ان يكون جميع ما لابد منه في وجوده الازلي حاصلا
حاصلا في الازل او لا يكون كما يدل عليه جوابه الاتي باختيار الشق الاول وانما حمله
عليه اذ لو حمل على الوجود اللايزالي بطل قولهم بلزوم الازلية في الشق الاول بداهة ضرورة
ان ازلية الممكن انما يلزم اذا كانت العلة التامة المتحققة في الازل علة وجوده الازلي
لا علة وجوده اللايزالي وكذا اذا حمل على مطلق الوجود الشامل للوجود الازلي وللوجود
اللايزالي لا يصح الحكم بذلك اللزوم لجواز ان يكون العلة التامة المتحققة في الازل
علة الوجود اللايزالي من فرديه لا علة الفرد الاخر الذي هو الوجود الازلي وما
قيل الحق ان يحمل الوجود في ترديدهم على الوجود اللايزالي اذ على تقدير حمله على الوجود
الازلي لم يصح قولهم وان كان الثاني فاذا حدث ممكن بلا حدوث امر اخر يلزم
وجود الممكن بدون تمام علته اذ لا يلزم من عدم تحقق العلة التامة للوجود الازلي
عدم تحقق العلة التامة للوجود اللايزالي ولذا حمل المجيب عليه ولا يرد ما اورده
الشارح ففيه ان عدم صحة ما في الشق الاول على تقدير حمله على الوجود اللايزالي اظهر
مع ان ما ذكره في وجه عدم الصحة هو عين ما ذكره الشيخ في الجواب باختيار الشق
الثاني والحق ان هذا المجيب حمل الوجود في ترديدهم على مطلق الوجود كما هو الظاهر
حيث لم يقيده بقيد الازلي او اللايزالي ومعنى الترديد ح اما ان يكون العلة التامة
لمطلق وجوده سواء الوجود الازلي واللايزالي حاصلة في الازل او لا تكون العلة التامة لوجوده

فلم يحسن المجيب … امكان وجوده الازلي صح

من الوجوبين حاصلة فيه بان يتعلق الارادة وقت حدوثه لا في الازل كما هو مذهب بعض
المتكلمين فاجاب بان نختار ان العلة التامة لمطلق وجوده حاصلة في الازل ولا يلزم
ازليته وانما يلزم ذلك لو امكن وجوده الازلي وكانت العلة المتحققة علة لذلك
الوجود وهو ممنوع لجواز ان يكون وجوده الازلي محالا والعلة التامة المتحققة
علة لوجوده اللايزالي فلا وجه لايراد الشارح عليه وبهذا ظهر فساد ما قيل ان الشك
حمل الوجود في دليلهم على مطلق الوجود او على الوجود الازلي اذ لو حمل على المطلق
لم يكن لايراده على هذا المجيب وجه وكذا ما قيل اما ان يحمل الوجود على الازلي واللايزالي
لا على المطلق لانه متحقق في ضمن احدهما لان تحققه في ضمن احدهما لا يمنع ارادة
المطلق والا لم يصح ارادة المطلق في شيء من المواضع اذ كل مطلق متحقق في ضمن
افراده كما لا يخفى قوله لان الامكان مما لا بد منه في وجوده الازلي اورد عليه انه مما
لا يسبق منه من تحقق العلة التامة البسيطة واجيب ان كون الامكان مما لا بد منه
في الوجود لا يستلزم كونه معتبرا في العلة التامة لان العلة عندهم ما يحتاج اليه
المعلول في وجوده فنفس الاحتياج وما هو سابق عليه كالامكان وسائر الاعتبارات
خارجة عنها وان كانت مما لا بد منها بشهادة قولهم المعلول ما امكن فاحتاج
الى العلة فاوجبه العلة فوجب فوجد لا يقال جعلوا الكل من جملة التامة في دليلهم
المذكور حيث قالوا انه دليل الشق الاول لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة
لانا نقول حصول جميع ما لا بد منه في الازل يستلزم حصول جميع الامور المعتبرة
في العلة التامة بدون العكس ونحن نقول اذا انتفى الامكان انتفى تعلق الارادة
بالضرورة فلا يتحقق العلة التامة قطعا فكون الامكان من جملة العلة التامة
مما لا شبهة فيه فالحق ان ما قسم الى البسيطة والمركبة هو العلة الفاعلية التامة
بناء على انهم ادرجوا الشروط والالات في العلة الفاعلية ولما كان الواجب
تعالى عندهم بالنسبة الى المعلول الاول علة فاعلية بسيطة بحيث لا يحتاج
الى شرط واله اصلا بالنسبة الى باقي المعلولات وسائر العلل الفاعلية المحتاجة
الى الشروط والالات قسموا العلة التامة بمعنى العلة الفاعلية التامة الى
بسيطة ومركبة قوله الثاني باختيار الشق الثاني اه باختيار الاول من شقي
الشق الثاني ومنع محذوره بان يقال نختار انه لم يكن العلة التامة لوجوده
الازلي حاصلة في الازل بناء على ان من جملة تلك العلة التامة تعلق الارادة في الازل
بوجوده الازلي ولم يتعلق به في الازل ونسلم انه على هذا اذا حدث بلا حدوث
امر اخر يلزم وجود الممكن بدون تمام علته وانما يلزم ذلك لو لم يتعلق الارادة في الازل بوجوده

اللايزالي ايضا وهو ممنوع لجواز ان يتعلق بوجوده اللايزالي بدون تعلقها بوجوده
الازلي فقوله اذ من جملة تعلق اه مفيد لصحة اختيار الشق الثاني وتجرد
قوله بل بوجوده اه سند هذا المنع الذي هو اصل الجواب ههنا والاكتفاء بذكر
السند عن اصل المنع شايع في مباحثهم لاسيما ان اختيار بعض الشقوق ودفع
محذوره عادة شايعة ايضا فبهذه القرينة الواضحة حذف اصل المنع في كلامه اجازة
واف بالمقصود وان غفل عنه القاصرون فمنهم من اعترض عليه بان الواجب عليه
بعد اختيار الشق الثاني ان يتعرض بدفع محذوره واما ان يمنع اللزوم ويمنع
استحالة اللازم ومنهم من حمل كلام الشارح ههنا دفعا لذلك الاعتراض
على المعارضة في دعوى الحكماء بطلان الشق الثاني بان يقال هذا الشق ثابت في الواقع
اذ لو كان جميع ما لا بد منه في وجوده الازلي حاصلا في الازل لكان تعلق الارادة
بوجوده الازلي حاصلا حينئذ اذ من جملته ذلك التعلق لكنه لم يحصل حينئذ والا لم يتخلف
عنه الوجود الازلي بل الحاصل حينئذ انما هو تعلق الارادة بوجوده اللايزالي ولا يخفى
ان هذه المعارضة ظاهرة الفساد لظهور اشتمالها على المصادرة لان تخلف الوجود
الازلي اول البحث وكعب الشارح عال عن اشتمالها خصوصا انه سيصرح بان الاجوبة
التي ذكرها ههنا انما يتعلق بمطلوب الاركبا قوله من الاوقات الاتية اه الاتية بالنسبة
الى الازل لكن بمعنى المتاخرة عن الازل ذاتا لا زمانا لما قدمنا ان تقدم عدم الزمان على
وجوده وتاخره عنه ذاتيان عند المتكلمين وان كان تاخر الحوادث في تلك الاوقات
عن الازل زمانيا مع كون تقدم الازل عليها ايضا ذاتيا عندهم قوله ولا يرد عليه اه
حاصله الايراد ابطال سند المنع المذكور بان يقال لم يجوز ان يتعلق الارادة في الازل
بوجوده اللايزالي لانه لو تعلق في الازل فاما ان يكون متمما لعلته التامة اولا فعلى
الاول يلزم قدم ذلك الحادث وهو اجتماع النقيضين وعلى الثاني يلزم احتياج
الممكن في وجوده الحادث الى امر اخر وهو خلاف ما فرضتم من تحقق علته التامة في
الازل لئلا يلزم وجود الممكن بدون تمام علته فعلى ذلك الفرض يلزم احتياجه وعدم
احتياجه الى امر اخر وهو ايضا اجتماع النقيضين ولو قطعنا النظر عن لزوم خلاف
ما فرضتم فننقل الكلام اليه والى اخره فيلزم التسلسل في نفسه قطعا وبهذا البيان
اندفع الاوهام في لزوم خلاف المفروض وفي صحة الشق في الايراد بعد ما اشتمل السند
على الوجود المقيد بقيد اللايزالي واقول حاصل المنع الذي ابطل سنده هو انه يجوز
ان يتحقق العلة التامة في الازل والمعلول فيما لا يزال ثم يجوز في مقابله اصل
السند لانهم يجوز في مقابلة الاستدلال على بطلان سنده فالاستدلال المذكور من

من قبيل الاستدلال بتعيين المقدمة الممنوعة فالمناسب ان يقول في الشق الاول وعلى الاول
يلزم تخلف المعلول عن علته التامة ثم يدفع ذلك بجوابه الاول لم نقصد قوله
لانا نقول القدرة تؤثر على وفق الارادة اى تأثيرا موافقا لتعلق الارادة في الحدوث
والقدم وسائر اوصاف الموجود المتأثر قوله كما هو الظاهر من كلامه فيما بعد او موافقا
في وصف معين كالحدوث والطول والقصر وغير ذلك وهذا في الحقيقة جواب باختيار
شق ثالث وباختيار امر اخر لما سيصرح به بل يقال ان اراد المورد بقوله اما ان يكون
متمما لعلة وجوبه في الازل ان يكون متمما لعلة وجوده الازلى فنختار انه ليس متمما
لها ونختار ايضا ان الممكن يحتاج الى امر اخر سوى هذا التعلق الازلى ولا نسلم انه
خلاف المفروض فان ذلك التعلق غير مندرج في المفروض بل المندرج فيه
تعلق الازلى بوجوده الحادث ولا نسلم ايضا لزوم التسلسل فان التعلق الازلى المندرج
كاف في وجوده الحادث وان اراد ان يكون متمما لعلة وجوده الحادث فنختار انه
متمم لها ولا نسلم لزوم ازلية ذلك الحادث كيف والقدرة انما تؤثر على وفق الارادة
هيهنا بوجوده الحادث فلا تؤثر القدرة فيه الا بوصف الحدوث وانت تعلم
ان لزوم الازلية في كلام المورد مدلل بلزومه تخلف الممتنع ومنع المدلل راجع
الى الدليل فهذا الجواب منه انما هو مبنى على تجويز تخلف المعلول عن علته التامة بناء
على ان تأثير الحادث في وقت حدوث المعلول كما هو واحتياجه وسائر الاعتبارات
اللازمة خارجة عنده عن العلة التامة المنقسمة الى البسيطة والمركبة واما
مبنى على تجويز ان يكون العلة التامة قسمين قسم يمتنع تأخير المعلول عنه
زمانا وقسم يجب تأخيره عنه زمانا كما هيهنا بناء على ان العلة التامة هيهنا
لما اشتملت على تعلق الارادة بوجوده الحادث فلو وجد المعلول في الازل لزم
تخلف المراد عن الارادة وهو ههنا تحقق محال يستلزم للعجز المنافى لشأن
الالوهية فمثل هذه العلة التامة يقتضى كون معلولها متأخرا عنها زمانا
بل لا يلزم تخلف معلولها عنها اذا وجد معلولها في الازل معه ويرد على الاول
ان نفس التأثير سواء كان داخلا في العلة التامة او خارجا عنها لا يجوز ان
يتأخر عنها زمانا لانه لو تأخر عنها فاذا حدث فاما ان يحدث بسبب
حدوث امر اخر خارج عن العلة التامة فلا تكون العلة التامة علة تامة او بلا حدوث
امر اخر فيلزم الترجيح بلا مرجح تخصيص وقت حدوثه ولذا اتفق جميع الحكماء و
المتكلمين على امتناع انفكاك التأثير عن العلة التامة فهو اما من جملة العلة
التامة او لازمها الذى غير المعلول وايضا تأثير القدرة عند الاشاعرة فيهم المصنف

انما هو

انما هو بانضمام تعلق الارادة اليها حيث نفوا صفة التكوين بخلاف الاصحاب الماتريدية
وح لا يجوز تأخير التأثير عندهم عن تعلق الارادة ويرد على الثانى انه اما ان يحصل
التأثير في الازل فيلزم القدم قطعا بناء على ان التأثير والتأثر متضايفان يمتنع
وجود احدهما بدون الاخر ولا يحصل في الازل فلا تكون العلة التامة لوجوده
الحادث حاصلة في الازل لانتفاء لازمها الذى هو التأثير ولذا ذهب المحققون
من الاشاعرة الى ان للارادة تعلقين ازلى ولا يزالى عند حدوث الحادث وهذا
القسم الثانى هو الموجب لتأثير القدرة عندهم وهو المتمم لعلة وجوده الحادث و
تخصيص التعلق الحادث بوقته هو التعلق الازلى لامتناع المخالفة بين التعلقين
مع ان الفاعل المختار يجوز تخصيص ارادته بوقت معين من غير مخصص كما يجوز
فيما بعد التعلق الازلى ولذا قيد الفاعل بالمختار وتجويز ذلك في التعلق الازلى
دون التعلق الحادث تحكم فالحق في الجواب عن الاستدلال لهم ان يختار الشق الثانى
من الشق الثانى ويدفع لزوم التسلسل بان يستغنى الفاعل المختار في تعلق ارادته مطلقا
تعلقا ازليا او حادثا عن المخصص او يكون التعلق الازلى المستغنى عن المخصص
مخصصا للتعلق الحادث وح لا يلزم محذورا اصلا وهذا الجواب هو الذى يتعلق
بمطلوب الازليين لا ما ذكره ولذا اختار المص في المواقف ولم يلتفت الى مثل ما ذكره
قوله فان قيل لابد من اختيار اه لما لم يكن في ظ الجواب المذكور اختيار الشق المعين
اورد عليه بانه لابد في صحة الجواب عند المناظرين من اختيار الشق المعين لان
منع مقدمة غير معينة خارج عن قانون التوجيه وحاصله اثبات جميع مقدمات
دليله من حيث المناظرة بابطال توجه المنع الموجه بان يقال هذا الجواب منع مقدمة
غير معينة وهو خارج عن قانون التوجيه فلا يقدح في شيء من مقدمات دليلنا
وحاصل الجواب ان الابهام الواقع في جوابنا للابهام الواقع في دليلكم حيث لم يقيدوا
الوجود بكونه ازليا او لا يزاليا فلا نسلم انه منع مقدمة غير معينة بل هو منع مقدمة
معينة على تقدير منع معينة اخرى كما فصلنا قوله ولا يلزم ازليته اه شروع في دفع
محذور الاختيارين اى لا يلزم ازلية الحادث على تقدير اختيار الشق الاول الذى هو
كونه متمما ولا احتياجه الى امر اخر سوى هذا التعلق على تقدير اختيار الشق الثانى
حتى يلزم خلاف المفروض او التسلسل ووجود الممكن بدون تمام علته فنفى لزوم
احتياجه الى امر اخر يستلزم لنفى لزوم خلاف المفروض ولزوم التسلسل وما يقال
جوابه على تقدير اختيار الشق الاول رجع بالاخرة الى الجواب الاول المردود عنده
فمدفوع بوجهين الاول ان المص رح حمل الوجود في دليلهم على الوجود الازلى وح لا يصح

اختيار الشق الاول بوجه ولذا اختار الشق الثالث ههنا الثاني ان الشيء لم يلتزم كون
الممكن مخالفا في الازل كما اشرنا اليه في قوله القدرة تؤثر على وفق الارادة و
يتغير بعد قوله سواء كان مقارنا لوجوده اه الظاهر ان مراده سواء كان المعلول
مقارنا لوجود الفاعل المختار بان يكون قديما ايضا او متاخرا عنه زمانا
بان يكون الفاعل قديما والمعلول حادثا وفيه ان القديم لا يستند الى الفاعل المختار
باتفاق جمهور الحكماء والمتكلمين حتى قالوا ان منشأ الخلاف بين الحكماء والمتكلمين
في قدم العالم وحدوثه هو الخلاف بين الفريقين في ايجاب الفاعل واختياره
حتى لو قال الحكماء بالاختيار لما وسعهم القول بالقدم ولو قال المتكلمين بالايجاب
لما وسعهم القول بالحدوث كما في المواقف وشرحه وعلى هذا يمتنع وجود الممكن
في الازل عند المتكلمين كما قاله المجيب الاول نعم جوز الآمدي من المتكلمين استناد
القديم الى الفاعل المختار لكنه غير مقبول عند المحققين ومنهم الشارح والمخلص
الاتيان [?] بمثل هذا الكلام ههنا على مذهب الآمدي لتوسيع دائرة الجواب والبناء على
صحة هذا الجواب وان لم يكن وجود الممكن في الازل محالا كما ذهب اليه المجيب الاول
ويمكن ان يحمل كلامه على معنى سواء كان ذلك المعلول مقارنا لوجود ذلك التعلق
كما جوزه طائفة من المتكلمين من ان تعلق الارادة بالحوادث وقع حادثا وقتها [?]
لما في الازل او متاخرا عنه كما اذا كان التعلق ازليا والمعلول فيما لا يزال لكن على هذا
ليس لهذا التعميم فائدة يعتد بها في المقام بخلاف المعنى الاول واعلم ان اطلاق
المعلول على الموجود الممكن انما هو بالنسبة الى مجموع الفاعل وتعلق ارادته فان هذا المجموع
علة تامة لوجوده لا بالنسبة الى الفاعل فقط حتى يلزم ما احترز عنه المتكلمون
من اطلاق العلة على الواجب المختار قوله وقد يقال ان الازل فوق اه قد يقال انه ترق
من المنع الى الاستدلال معارضة لدليل الحكماء بان يقال الازلية للواجب في وصفاته
لان غير الواجب زماني يوصف بكونه في الزمان ولا شيء من الزماني بازلي يوصف
بكونه في الازل فلا شيء من غير الواجب بازلي اما الصغرى فلان غير الواجب بكونه
متغيرا ذاتا وصفة غير مستقل عن الزمان بل داخل تحت تصاريفه بحيث يعرض عن
حال الى حال وكل ما هو كذلك زماني واما الكبرى فلان الازل فوق الزمان ومعنى
كون الشيء ازليا ان يكون سابقا على الزمان والزمانيات فلا شيء من الازلي بزماني
وينعكس الى قولنا لا شيء من الزماني بازلي فيكون غير الواجب حادثا في كل وقت
على حسب ما تعلقت به الارادة الازلية بخلاف الواجب المتعالي على تصاريف الزمان
ذاتا وصفة ولا يخفى ما في هذا التوجيه اما اولا فلان الخصم لا يسلم كون العقول

زمانية

زمانية ولا كون الفلك المتغير الزماني من جهة حركته حادثا ولا كون الازل فوق الزمان
القديم عندهم ولا كون معنى الازلية ان يكون سابقا على القديم عندهم بل معناها
عندهم الاولية زمانا سواء كان سابقا على الزمان كالاوقات الزمان [?] او لم يكن
كما اذا كان قديما بجميع ذلك اول البحث فيكون معارضة مختصة على المصادرة وكون
الشارح على شأن التعرض بنفي امثاله واما ثانيا فلانه لو كان معارضة لجعل من جملة
الاجوبة المعدودة بينتظم في مقام الجواب المتنوع الى ثلثة المنع والنقض والمعارضة ولذا
ما قيل جواب باختيار الشق الاول ومنع لزوم القدم لانه انما يصح لو حمل الشارح
الوجود في دليلهم على مطلق الوجود كالمجيب الاول وقد حمله على الوجود الازلي بل
الوجه انه جواب باختيار الشق الثاني اما باختيار الشق الاول منه ومنع لزوم وجود
الممكن بدون تمام علته مستندا بجواز ان يكون تعلق الارادة في الازل كافيا في وجوده
الحادث في وقت معين وهو المتبادر من صيغة المضي في قوله تعلقت به الارادة
الازلية وفي قوله وقد تعلقت الارادة وح يكون كجواب السابق المختار عنده واما
باختيار الشق الثاني منه ومنع لزوم التسلسل مستندا بجواز ان يكون تعلق الارادة
فيما لا يزال كافيا في وجوده الحادث من غير احتياج الى امر اخر على ان يكون صيغة
المضي لتقدم التعلق الحادث على الوجود الحادث بالذات لا بالزمان وان ذكر هذا الجواب
بعد جواب المختار لوجود الاول ان فيه نوع فائدة هي التعرض بنفي الزمان وبنفيه [?]
تقدم الواجب تعالى عليه لينقطع جميع عروق الشبهات كما ستعرف بخلاف جواب الثاني
فيه نوع قصور هو كونه ساكتا عن الجواب المفصل الذي ذكره الشارح عن الايراد المذكور
بقوله ولا يرد عليه فان ذلك الايراد متوجه على هذا الجواب ايضا الا ان يشترط على الجواب
باختيار الشق الثاني من الشق الثاني لما عرفت من احتماله ايضا ولاجل هذا الاحتمال
والقصور اورد عليه السؤال المردد بقوله فان قيل لا شبهة اه ثم اشار الى جوابه
باختيار كل من شقي الشق الثاني في دليلهم لا يقال على تقدير حمله على المنع لا فائدة في
التعرض بكون غير الواجب زمانيا بخلاف الحمل على المعارضة كما عرفت لانا نقول فائدته
ان غير الواجب على تقدير اختيار الشق الثاني اما على تقدير ان لا يكون جميع ما لا بد منه
في وجوده الازلي لا يكون ازليا بل زمانيا حادثا فيه ولا ام انه يلزم وجود الممكن
بلا علة او يلزم التسلسل لجواز ان يكون المتعلق الازلي او اللايزالي كافيا في وجوده
في وقته فقوله ان الازل فوق ومعنى كون الشيء ازليا اه بمعنى انه كذلك على تقدير
ان لا يكون جميع ما لا بد منه في وجوده الازلي حاصلا فيه لا مطلقا فاندفع ما قيل
مما فيها هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام قوله فالواجب لما كان منقلبا اه قد عرفت

والظاهر ان صواب جواب باختيار الشق الاول [illegible] منه

من المراد من التعالي والتنزه عدم تغيره فيه لا ذاتا بان يحدث ذاته شيء ولا صفة بان
يحدث صفة من صفاته الحقيقية فيه ولا يلزم عدم مقارنته للزمان الحادث ولا عدم
كون تعلق الارادة او التكوين زمانيا عند القائلين بحدوث التعلق فلا يرد
صحة قولنا انه تعالى موجود وعالم في كل زمان على ان حرف الجر يتعلق بمطلق المصدر
لا بالمصدر الحادث فقط ولا صحة قولنا انه تعالى خلق الطوفان في وقت لا قبله عند
القائلين بحدوث التعلق قوله فلا شيء غيره قد عرفت ان هذا التفريع بواسطة
الكلام المحذوف بقرينة المذكور والمراد بالشيء الموجود عند المتكلمين فلا يرد العدم
الازلية وبالغير ما هو المصطلح عند الاشاعرة لا اللغوي فلا يرد صفات الواجب التي
هي ليست عين الذات ولا غيره قوله والزمان من جملة الممكنات اشارة الى سؤال
بابطال السند المذكور نشأ من قوله لا يوصف بكونه في الزمان وهو ان الزمان
الذي من جملة الممكنات لا يوصف ايضا بكونه في الزمان والا لكان للزمان زمان
وننقل الكلام اليه حتى يلزم التسلسل الازمنة التي بعضها ظرف للبعض الآخر واذا
كان اتصاف الزمان بكونه في الزمان محالا مستلزما للتسلسل فلا يجوز ان يتعلق
الارادة بوجوده الحادث في وقته المستلزم لذلك المحال فان الارادة انما تتعلق با
بالممكن لا بالمحال وقوله وقد يتعلق الارادة الازلية اه جواب عنه بان ما ذكرنا من قبيل مخصوص
بحدوث الزمانيات واما حدوث نفس الزمان فيجوز ان يكون يتعلق الارادة به
بوصف التناهي لا بوصف كونه في الزمان هذا انما حمل اصل الجواب على المنع كما ذكرنا
واما لو حمل على المعارضة فالسؤال معارضة على المعارضة باثبات ازلية الزمان بان
يقال الزمان الذي من جملة الممكنات لا يجوز ان يتعلق الارادة بوجوده في وقته
وكل حادث يجوز ان يتعلق الارادة بوجوده في وقته ينتج من الشكل الثاني ان الزمان
ليس بحادث بل قديم والجواب المذكور منع الكبرى مستندا بجواز ان يكون تعلق
الارادة ببعض الحوادث مخصصا له بوصف التناهي لا بوقته وعلى التقديرين
فهذا الجواب من القائل انما يصح اذا كان تناهي الزمان ممكنا يتعلق به الارادة
الازلية واما اذا كانت ممتنعا بان يكون الزمان قديما مستندا الى الفاعل الموجب
القديم ولو بواسطة الجسم المتحرك كما هو مذهب الحكماء فلا ولذا بادر الخصم الى
اثبات ان الزمان قديم لا يقبل التناهي لانه متى فرض متناهيا يوجد الزمان قبله
فلا يكون متناهيا فوجود التناهي يستلزم عدمه فلا يكون ممكنا يتعلق به الارادة
وانما قلنا انه متى فرض متناهيا يوجب الزمان اه لانه حين فرض متناهيا كان الواجب
تعالى متقدما عليه بالزمان وحين كان كذلك يلزم ان يوجد قبله زمان فاجاب عنه

بقوله

بقوله وليس الواجب تعالى اه واعلم ان الزمان ان كان عبارة عن نفس المتجدد المعلوم كما هو
الظ من كلام الاشاعرة فكون الزمان من جملة الممكنات ظ لكنه غير مقبول عند المحققين
وان كان عبارة عن الامتداد الموهوم المنتزع من المتجدد كما هو التحقيق في مذهب
المتكلمين فكون الزمان من جملة الممكنات محل نظر بل هو موهوم محض معدوم في
الخارج الا ان يحمل على معنى كونه منشأ انتزاعه من جملتها لكن على هذا الوجه يقول
وقد تعلق الارادة الازلية بوجوده المتأخر والحق في الجواب ان الزمان وان كان
موهوما منتزعا وغير موجود في الخارج لكنه موجود في نفس الامر والمراد من الممكنات
ههنا اعم من الموجودات الخارجية ومن الموجودات النفس الامرية التابعة لوجود العالم
بشهادة ان العالم الذي حكمت بحدوثه مركب من الجواهر والاعراض وقد انكر المتكلمون
وجود كثير من الاعراض النسبية والزمان الموجود في نفس الامر لما كان منتزعا من
المتجدد المتغيرات كان وجوده في نفس الامر تابعا لوجود العالم في الخارج كسائر الاعراض
النسبية فلذا حكموا بكون الزمان موجودا عند وجود العالم لا قبله مع اتفاقهم على
انه موهوم معدوم في الخارج قوله فان قيل لا شبهة اه ابطال لسند هذا القائل من
جواز ان يكون تعلق الارادة بوجوده الحادث كافيا في وجوده واختصاصه بوقته
وانما تعرض بذات الارادة مع ان القائل صرح بتعلقها بناء على جواز ان يحمل كلام هذا
القائل على جعل ذات الارادة من جملة ما حصر في الازل وتعلقها حادثا كما هو احد
الاجوبة المشهورة ههنا كما نقله صاحب المنتهى حيث قال واجيب عنه بوجوه
احدها هو المشهور فيما بين القوم وعليه اعتماد الاكثر وهو انا لا نسلم ان جميع
ما لا بد منه في ايجاد الباري تعالى للعالم ان كان حاصلا في الازل كان الايجاد حاصلا
فيه قولهم اذا كان جميع ما لا بد منه في التأثير الايجادي حاصلا في الازل ولم يتوقف التأثير
على شرط حادث لزم من عدم حصول الاثر فيه الرجحان من غير مرجح مم وانما يلزم
ذلك ان لم يكن من جملة ما لا بد منه الارادة التي من شأنها التخصيص والترجيح متى شاء
الفاعل من غير احتياج الى مخصص ومرجح من خارج واما اذا كان من جملة ما لا بد منه
الارادة فاللازم ترجيح المختار احد المتساويين من غير مرجح من خارج والمنع له
مم واعترض عليه بانه لا شك ان نفس الارادة غير كافية في حصول المراد الى آخر
ما ذكره الشارح قوله وعلى الثاني ننقل الكلام الى سبب هذا التعلق الحادث سواء كان
ذلك السبب تعلق ارادة بذلك التعلق او شيئا آخر ونحن نقول اما اولا فلانه
لا سبب لحدوث هذا التعلق لان هذا التعلق صادر من الفاعل المختار الذي بالنسبة
الى ذاته تعالى في تعلق ارادة بوجود العالم وتعلقها بعدمه فعند احداث التعلق الاول

بلا سبب يرجحه على التعلق الثاني فغاية ما لزم هناك ترجيح الفاعل المختار احد المتساويين
على الآخر ولا محذور فيه نعم لو كان الفاعل موجبا كما زعمه الحكماء لاحتاج كل تعلق
حادث الى سبب لكن ايجاب الفاعل باطل عند المتكلمين ولامثال هذا المقام ابطلوه
ولا نسلم ان كل حادث مسبوق بتعلق الارادة فان المسبوقية بها على تعلق الارادة
الا يرى ان ارادتنا تتعلق بالشيء من غير ان تتعلق بذلك التعلق وما ذكره الشريف
المحقق في بحث الممكن من المواقف من ان الترجيح من غير مرجح يستلزم الرجحان
غير مرجح حيث قال ان المختار وان رجح احد مقدوريه بارادته لكن اذا كان ارادته
لاحدهما مساوية لارادته للآخر بالنظر الى ذاته توجه ان يقال لم اتصف باحدى
الارادتين دون الاخرى فان استند ترجيح هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام
اليها ولزم تسلسل الارادات وان لم يستند الى شيء فقد ترجح احد المتساويين على
الآخر بلا سبب فان قيل الارادة واحدة لكن يتعدد تعلقها بسبب المرادات قلت
فحينئذ يلزم التسلسل في التعلقات انتهى ثم صرح بان توجه السؤال المذكور في
حدوث التعلق بجانب معين انما يلزم بعد تسليم وجوب السبب وهو اول البحث فحينئذ
لو اورد علينا اما ان يحدث التعلق بسبب فيلزم التسلسل او بلا سبب فيلزم الرجحان
فنقول نختار انه بلا سبب ولا نسلم لزوم الرجحان وانما يلزم ذلك لو لم يكن الفاعل مختارا
في تعلق ارادته بجانب معين فغاية اللازم هو الترجيح لا الرجحان وكيف يسلم المتكلمون
ان احداث الواجب شيئا يحتاج الى سبب مع قولهم ان جميع الممكنات مستندة اليه تعالى
ابتداء ويوجدها بلا شرط شيء آخر واما ثانيا فلو سلمنا ان حدوث هذا التعلق يحتاج
الى سبب فلا نسلم لزوم التسلسل حينئذ لجواز ان يكون للارادة تعلقان ازلي وحادث
بحسب اتباعه للازلي فيكون الازلي مرجحا للتعلق الحادث في وقت حدوث الممكن
وينقطع التسلسل ولا نقول ان التعلق الازلي متمم لعلة التعلق الحادث حتى يلزم
ازليته ذلك التعلق الحادث بل نقول انما احدث الفاعل ذلك التعلق في ذلك الوقت
لان الارادة تعلقت في الازل بوجود الممكن في ذلك الوقت فلا يحدث هذا التعلق
الا في ذلك الوقت قوله فقد اجيب عنه تارة اه يعني فقد اجيب عنه تارة باختيار
ان التعلق قديم ومنع لزوم القدم لما ذكرناه وقد اجيب عنه تارة باختيار ان
التعلق حادث ومنع لزوم التسلسل مستندا بان التعلق امر عدمي مستغن عن
المخصص ويمنع استحالة التسلسل اللازم وح في كلامه اشارة الى ان ما اسلفه من
الجواب المرضي مما ذكره المتكلمون فانه قريب من جواب المحقق الطوسي حيث
قال نختار ان جميع ما لابد منه للباري تعالى في ايجاده العالم حاصل في الازل من غير ان

يتوقف

يتوقف الايجاد على امر حادث قولهم فحينئذ لو لم يكن العالم ازليا لزم الرجحان بلا
مرجح ممنوع لانه لا وقت يتحقق قبل العالم حتى يطلب لحدوثه في وقت مرجح بل الزمان
هناك وهم محض لا وجود له الا مع اول العالم ولا تمايز بين اجزائه الوهمية الا بمجرد
التوهم كالمكان خارج العالم فكما انه لا يقال لم كان العالم في مكانه الذي وقع فيه
كذلك لا يقال لم لم يوجد العالم قبل الوقت الذي حدث فيه انتهى ويتوجه عليه
ما قدمنا من ان الايجاد الذي هو التأثير اللازم للعلة التامة لا يتأخر زمانا فلو
انفك عن العلة التامة فلا يتحقق العلة التامة في الازل وفيه ايضا اشارة الى التعريض
بالمجيب بان الواجب عليه ان يجيب بما قدمنا لا بهذا الجواب الفاسد قوله فلا يحتاج
الى مخصص هذا سند المنع القائل بانا لا نسلم لزوم التسلسل كيف والتعلق المذكور
لا يحتاج الى سبب آخر وقوله ان التعلق امر عدمي تنوير السند والشارح ابطل ذلك السند
وحكم بان بطلانه بديهي لا يحتاج الى دليل ويتجه على المانع ان عدم احتياج التعلق
الى سبب آخر ليس لكونه امرا عدميا بل لكونه صادرا من الفاعل المختار ويتجه على الش
ان احتياج كل صفة الى سبب انما يتم اذا كان محدث تلك الصفة فاعلا موجبا ودعوى البداهة
غير مسموعة كيف وتعلق الارادة بوجود ممكن معين في وقت معين ان احتاج الى مرجح
فيحتاج اليه في التعلق الازلي ويلزم التسلسل فيه وح يبطل جوابه الاول المختار عنده
وان لم يحتج اليه فلا يحتاج اليه التعلق الحادث والفرق بين التعلقين تحكم قوله
لانه اراد ظرف مستقر خبر يكون وقوله وارادة ارادة عطف على اسمه وقوله لانه اراد
ارادة اه عطف على خبره وقوله من جانب المبدأ الاولى فيه من جانب الازل الا انه
اشار به الى منشأ توهم الانحصار بين الحاصرين قوله وح يكون الحال كما يقوله الفلاسفة
اه وبعد حصول الارادة المرادة تزول ارادة حصولها لاستحالة تحصيل الحاصل فيتعاقب
التعلقات وفيه انه يجوز ان يتعلق الارادة قبل حصول التعلق بحصوله وبعد حصوله
ببقائه فالوجه ان مراده ويجوز ان يكون تلك الصفات متعاقبة كما اشار اليه بعض المحققين
في هذا الجواب وح يكون الحال كما يقوله الفلاسفة في جواز تعاقب الاستعدادات الغير
المتناهية على الهيولى العنصرية ثم ان هذا الكلام من المجيب يرجح ان جواب الرازي
لا تحقيق فلا يرد عليه ابطاله بجريان برهان التطبيق كما لم يرد على الش فيما سبق وفيه
بعد قوله مع قطع النظر عن جريان برهان اه يعني ان هذا التسلسل وان كان تسلسلا
في الامور الاعتبارية لكن احدها موجودة في نفس الامر من غير فرض فارض وكل من
احادها ممتاز عن الآخر في الواقع والبرهان المذكور يجري في كل سلسلة متميزة
الآحاد داخلة تحت الوجود النفس الامري وان لم يكن من اعيان الموجودات وقولهم يجوز

التسلسل في الامور الاعتبارية ليس في مثل تلك السلسلة بل في السلسلة التي احادها تحدث
بالانتزاع كالملازمة بين طلوع الشمس و وجود النهار اذ قد اورد على الملازمة بان لا
ملازمة بين الشيئين اصلا لان تلك الملازمة ان كانت لازمة للملزوم كان بينها
وبين الملزوم ملازمة اخرى وننقل الكلام اليها فيلزم التسلسل وان لم تكن لازمة جاز
انفكاكها عن الملزوم وح يجوز ان ينفك اللازم عن الملزوم فيلزم ان لا يكون الملزوم
ملزوما و اللازم لازما واجيب باختيار الاول ومنع استحالة التسلسل اللازم بناء
على ان تسلسله في الامور الاعتبارية الحاصلة بالاعتبار والانتزاع فان كل ملازمة
منها انما تحدث في الذهن بتوجه الذهن الى النسبتين فح ينقطع التوجه تنقطع
احاد السلسلة فالتسلسل اللازم فيها بمعنى لا يقف عند حد وهو جائز عند المتكلمين
الكل لا بمعنى ان جملة احدث من احادها الموجودة في نفس الامر كان الباقي ازيد في
المأخوذ وهو اللازم ههنا كيف وقد توقف وجود العالم على القضاء جميعها وذلك
محال بجريان البرهان ونحن نقول هذا الجواب بط مستلزم للنقيضين ايضا اذ على
تقدير تعاقب التعقلات يكون كل تعلق حادث زمانا فعلى تقدير حدوث غير
الواجب يلزم قدم البعض الذي هو الزمان الايقال غاية اللازم قدم نوع الزمان
المستلزم لقدم شخص الارادة القديم والمحذور فيه اذ كان هذا الجواب جوابا
الزاميا للحكماء الجواب الشارح فيما سبق ويأتي منه فيما بعد من جواز حدوث العالم
بعد ازمنة سابقة غير متناهية لكن المجيب ههنا اتى بهذا الجواب في مقام الجواب
التحقيقي المطابق لمذهب المتكلمين القائلين بان لا شيء من اشخاص العالم وانواعه
واجناسه بقديم فلا يطابقه قوله بل ذات الارادة محفوظة في جميع المراتب فلا يكون
طرف السلسلة اذ الطرف لا يقع في الوسط قطعا وجريان هذا الدليل في المريد احد
في التفريع قطعا بجميع الاحتمالات قوله وهم ظ اي قطع الظهور البطلان فيكون ابطالا
لمقدمة معينة غير مدللة بين مقدماته دليل ابطال السند وهو غصب غير موجه
الا ان يحمل على مذهب من يجوز الغصب او يحمل على اثبات صحة السند ليكون معارضة
لمن يدعي بطلانه او على النقض الاجمالي لدليله بانه لو صح جميع مقدماته لصح الحكم بلزوم
الانفكاك وذلك بط قوله بعقد عليه الانامل كما هو العادة عند تعداد الامور المهمة
كالعقد قوله و الوجه الثالث من الايراد على دليلهم النقض الاجمالي باجرائه في
قدم الحادث اليومي مع تخلف حكم المدعى عنه وهو القدم بان يقال هذا الحادث اليومي
قديم اذ لو كان حادثا فاما ان يكون جميع ما لا بد منه في وجوده الا في حاصلا في الازل
فيلزم قدمه مع حدوثه او لا يكون ويكون حادثا بدون حدوث شيء اخر فيلزم وجود

للممكن بدون تمام علته او يكون حادثا بسبب حدوث شيء اخر فيلزم التسلسل واللوازم بكلها
باطلة فتعين انه ليس بحادث بل قديم بالفعل مع انه ليس بقديم فلو صح هذا الدليل لكان
جميع الحوادث قديمة وذلك ظاهر البطلان وهذا الاجراء مبني على التقرير الثاني من
التقريرين الذين قدمناهما في تقرير اصل دليلهم وهو الملائم لقول المجيب بان التسلسل
اللازم من حدوث العالم بكله الخ كما لا يخفى قوله واجيب الخ تلخيص الجواب عن النقض المذكور
بمنع الجريان بان يقال نختار الشق الثالث ونسلم لزوم التسلسل لكن نمنع استحالة التسلسل
اللازم كيف وهو تسلسل لازم من حدوث بعض العالم لا من حدوث العالم بكله ويجوز الاول
دون الثاني اذ لما كان بعض العالم قديما جاز ان يوجد هناك سلسلة المعدات الغير المتناهية حيث
الناظمة لسلسلة الحوادث الغير المتناهية بخلاف ما اذا لم يكن شيء من العالم قديما فالتسلسل
اللازم في حدوث العالم بكله تسلسل في الامور المترتبة المجتمعة في الوجود وهو محال عند
الكل والتسلسل اللازم من حدوث بعض العالم تسلسل في الامور المترتبة المتعاقبة وهو
ليس بمحال عند الحكماء لجواز ان يقع هذا التسلسل عندهم بواسطة الحركة التي هي ذات
جهتين كما يشير اليه وانما تعرض بالفرق بين التسلسلين لئلا يعود الخصم عليه بان
يقول لما جاز التسلسل عندهم فلم حكموا ببطلانه في اصل دليلهم فمنع الجريان ههنا
مستلزم لمنع دليلهم فدفعه بان التسلسل في دليل الجريان قابل للمنع دون التسلسل
في اصل دليلهم قوله فهي ذات جهتين الخ يعني لا يمكن ان يكون القديم في ذاته علة للحادث
والا لزم ان يكون الحادث قديما او القديم حادثا بل لا بد من امر يتوسط بينهما ولا بد
ان يكون ذلك الامر ذات جهتين بجهة يصدر عن القديم وبجهة اخرى يكون سببا هو
لصدور الحادث عن القديم وما ذاك الا الحركة التي هي كيفية دائمة في الفلك ازلا وابدا
وموجبة لتجدد اوضاع الفلك بالنسبة الى الارض والافلاك الاخر فهي من حيث دوامها
صادرة عن القديم من غير لزوم شيء من المحذورين ومن حيث ايجابها لتجدد اوضاع
الفلك تكون واسطة في صدور الحوادث عن القديم وهذا كما ترى مبني على زعمهم الفاسد
من كون الفاعل موجبا في افعاله قوله وانه لما سبق حبيراه وانما اعاده ههنا
ليكون الجواب السابق عن النقض مبنيا على مذهب الحكماء في جواز التسلسل في الامور
المتعاقبة فاشار الى انه بعد هذا الجواز عندهم فيجوز ان يكون حدوث العالم بكله
بهذا الطريق الجائز وللتنبيه على ان تجويز القدم الجنسي بهذا الطريق ليس بمجرد احتمال
لا يلتفت اليه اصلا بل هو مذهب بعض المتأخرين في مجموع العالم ومذهب ابن تيمية
في العرش قوله من اجزاء العالم الا فراد العالم لانه يوهم ان العالم المأخوذ في محل
النزاع هو المجموع المركب من الافلاك والعناصر ولتطابق قوله بان يكون فرد من

افراد العالم **قوله** وقال الامام حجة الاسلام الخ حاصل رد الامام الغزالي ابطال سندهم
القائل بجواز ان يقع التسلسل في الامور المتعاقبة بواسطة الحركة ذات الجهتين في منع
الجريان بان يقال لا يجوز ان يكون الحركة واسطة بين القديم الموجب في افعاله و
بين الحوادث المعينة اذ لو كانت واسطة بينهما فاما ان يكون تلك الواسطة ذات الحركة
الدائمة ازلا وابدا مع قطع النظر عن تجددها وهي الحركة بمعنى التوسط وقد قالوا
انها صفة واحدة بالشخص دائمة في الفلك ازلا وابدا واما ان تكون الحركة باعتبار
تجددها مثل الدورات المتعاقبة بان تكون الحركة باعتبار كل دورة حادثة مع
معينة واسطة بين القديم والحادث المعين من الحوادث والثاني باطل لانه ينقل
الكلام الى سبب تلك الدورة الحادثة وهكذا فيلزم التسلسل باعتبار كل دورة
وكذا الاول باطل لان تلك الحركة قديمة بالشخص عندهم فلو كانت واسطة بين
القديم والحادث المعين الموجود في وقت دون وقت يلزم اما قدم الحادث او حدوث
القديم او كون تلك الحركة الواحدة بالشخص واسطة في صدور ذلك الحادث المعين
في وقت دون وقت والاولان باطلان بالبداهة وكذا الثالث باطل لاستلزامه الترجيح
الترجيح من غير مرجح وبيان ذلك ان ذات الحركة مع قطع النظر عن تجددها اما ان
تكون كافية في افاضة الوجود على ذلك الحادث اولا تكون وعلى الثاني لا تكون واسطة
فيحتاج الى واسطة اخرى وعلى الاول فاما ان يلزم قدم الحادث كالحركة او حدوث الحركة
كالحادث او تخلف المعلول عن العلة التامة في بعض الاوقات والكل باطل ولما توجه
ان يقال بجواز ان تكون تلك الحركة مركبة من اجزاء مختلفة الحقيقة ويكون تلك الحركة
باعتبار كل جزء منها واسطة في صدور حادث معين بان يكون مقتضى طبيعة ذلك
الجزء التوسط في ذلك الوقت لحادث لا في الازل ولا في اوقات اخر اشار الى بطلانه
ايضا بان الفلك متصل بسيط عندهم فلا يعرضه الكمية المركبة من اجزاء مختلفة
بالنوع للقاعدة المقررة عندهم من الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بل جميع اجزائها
الفرضية الحالة في اجزاء الفلك متشابهة متماثلة متحدة في الحقيقة النوعية فلا
يكون بعض تلك الاجزاء واسطة في صدور حادث معين في وقت دون وقت والبعض
الاخر واسطة في صدور حادث اخر في وقت اخر غيرهما دون وقت بل لا بد من اتفاقها
في التوسط في وقت واحد بل في التوسط في صدور معلول معين للقاعدة السابقة
ولما امتنع احتمال توسط الحركة بينهما فقد بطل سندهم المذكور وبهذا البيان
ظهر اندفاع الاول لان مراد الامام من اجزاء الحركة التي لا اجزاء لها في امتداد المسافة اذ
ليس لها في ذلك الامتداد اجزاء ولا جزئيات لعدم تبدل افرادها لكونها فردا شخصيا

دائما ازلا وابدا بل اجزاؤها بحسب اجزاء الجسم المتحرك كما اشار اليه في حاشية التجريد
حيث قال لا اجزاء لها في امتداد المسافة وان كان لها اجزاء بحسب اجزاء المتحرك
ومن غفل عنه اورد عليه بان الحركة بمعنى التوسط لا تقبل القسمة اصلا ثم
اجاب عنه بان معنى تشابه الاجزاء ان لا يكون لها اجزاء مختلفة وهذا المعنى
السلبي لا يقتضي وجود الاجزاء الثاني ان معنى تشابه الاجزاء ما هو المتعارف
عندهم من التماثل الذي هو الاتحاد في النوع ومن غفل عنه قال معناه
عدم اختلافها بالسرعة والبطوء ولا يخفى ان السرعة والبطوء من اوصاف
الحركة بمعنى القطع لا من اوصاف الحركة بمعنى التوسط وان اراد ان معناه عدم
اختلافها في اقتضائها السرعة والبطوء ففيه ان اجزاءها عند المنطقة
تقتضي السرعة وعند القطبين تقتضي البطوء كما قيل والجواب عنه ان الاجزاء
المتماثلة لا تختلف في الاقتضاء والسرعة والبطوء في الموضعين ليس
لاختلاف الاجزاء في الاقتضاء بل لعدم قابلية المحل لما هو ازيد منه او انقص
على تقدير تلك الحركة الواقعة على قطبين معينين حتى لو كان الامر بالعكس
بان يكون كل من تلك الاجزاء في محل الاخرى كان السرعة والبطوء في محلهما
ايضا على تقدير تلك الحركة الثالث ان مراده بالاجزاء هو الاجزاء الفرضية
كاجزاء الفلك المتصل لا الاجزاء المنفصلة بعضها عن بعض بالفعل الرابع
ان المراد الصدور الحركة المستمرة من قبيل الاسناد الى السبب على تقدير
كونها واسطة والمراد فكيف كانت واسطة في صدور شيء عن القديم في
بعض الاوقات دون بعض الخامس ان هذا الجواب من الامام مبني على
تسليم اصولهم الفاسدة كما اشير في اثناء التقرير ولذا اجيب عنه بان هذا
التسلسل جائز عندهم السادس انهم صرحوا بكون توسط الحركة باعتبار تجددها
ومع ذلك تعرض الامام بذات الحركة توسيعا لدائرة الابطال بابطال
جميع الاحتمالات لكون الحركة واسطة بينهما السابع فائدة التقييد بقوله متشابهة
الاجزاء بقي ان ما ابطل الامام سندا اخص في الواقع لجواز استناد سلسلة الحوادث
المتعاقبة الى غير الحركة كاستنادها الى تعلقات متعاقبة للارادة قديمة
او تصورات متعاقبة للمجرد لكنهم لما لم يجوزوا استنادها الى غير الحركة كان سندا
مساويا بل لازما لسلسلة الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية عندهم فيفيد
ابطاله الزاما لهم وبهذا يظهر ان هذا الاعتراض من الامام جواب الزامي لا تحقيقي
ولا يرد عليه انه ابطال للسند الاخص **قوله** فكيف صدر الخ استفهام انكاري

للكيفية ونفي الكيفية كناية عن نفي الصدور المستلزم لوجود كيفية من كيفيات
المستمرة والكيفية المعنوية التي يجاب بها عن السؤال بكيف لا يجب ان تكون
كيفية مصطلحة بمعنى مقولة الكيف بل ربما لغيرها نقول في جواب من قال
كيف وجدت زيدا وجدته فاعلا او منفعلا او مائلا الى غير ذلك فلا يتجه
ان نفس الحركة المستمرة كيفية لا تتصف بكيفية اخرى مع ان عدم الاتصاف
محل نظر بناء على جواز قيام العرض بالعرض عند الحكماء ولو سلم فيجوز ان
يكون كيفية الشيء ولو سلم الكل فامثال هذه العبارة كناية عن نفي الفعل التأخر
وان لم يوجد الكيفية للكيفية ههنا كما ان طويل النجاد كناية عن طول القامة
وان لم يكن له نجاد قوله فما سبب تجدده اه استفهام حقيقي عن جنس سبب
الجزء المتجدد الحادث من اجزاء الحركة بانه حركة ايضا او شيء اخر اذ لا بد لكل
حادث موجود من علة حادثة لاستحالة ترجح الممكن بنفسه الى احد طرفي
الوجود والعدم وليس تلك العلة نفس ذلك المتجدد لاستحالة علية الشيء
لنفسه بل هي امر اخر لا محالة فان قالوا سببه غير الحركة بطل قولهم ليس
مبدأ الحوادث الا الحركة التي هي ذات جهتين وان قالوا سببه الحركة الحادثة
مع ذلك الجزء المتجدد فقد احتاج الحركة الى حركة اخرى وننقل الكلام
اليها فيلزم تسلسل الحركات الغير المتناهية المترتبة المجتمعة مع الجزء المتجدد
في الوجود بل على تقدير الشق الاول ايضا يلزم التسلسل المذكور في الاسباب
هذا هو ظاهر كلام الامام وتلخيص كلامه انهم جعلوا سلسلة الدورات الغير
المتناهية مثلا معدات ولباب السلسلة الحوادث المتعاقبة في العنصريات
وغفلوا عن ان نفس تلك الدورات حوادث متعاقبة تحتاج الى اسباب حادثة
اخرى ايضا فيلزم التسلسل باعتبار كل دورة معينة منها وانما يلزم لو لم يحتج
تلك الدورات الحادثة الى اسباب اخر وليس كذلك لما عرفت ويرد على الامام
ان لا جزء للحركة بمعنى التوسط في امتداد المسافة وان الجزء المتجدد للحركة
بمعنى القطع وهي امر موهوم عندهم لا موجود وكذا جزؤه المتجدد فلا يحتاج
الى سبب وايضا الحركة بمعنى القطع المتصلة في نفسها ليس لها اجزاء محققة
بل فرضية كاجزاء المقدار المتصل القار فلا يحتاج شيء من تلك الاجزاء
الى سبب ويجاب عن الاول بان الحركة بمعنى القطع وان كانت موهومة
عندهم لكنها ليست من قبيل ما يخترعه الوهم من عند نفسه كانياب الاغوال
بل لها وجود في نفس الامر وان لم تكن موجودة في الخارج بناء على ان لها منشأ

في الخارج

في الخارج يرتسم في الوهم وهو الحركة بمعنى التوسط المسماة في الفلك بالآن السيال وكل
موجود حادث ولو في نفس الامر يحتاج الى سبب حادث فيه في نفس الامر وعن الثاني
ان الاجزاء الفرضية موجودة في ضمن وجود الكل فلها حظ من الوجود المقابل
للعدم كما حققه الشارح في بعض كتبه والحل ليس بشيء اما السؤال بوجهيه فلان
الحكماء لم يجعلوا نفس اجزاء الحركة بمعنى القطع معدات سلسلة الحوادث العنصرية بل
لوازمها الموجودة في الخارج بل المرئية من الاتصالات الفلكية كالاجتماع والمقابلة
والتثليث والتربيع الواقعة بين السيارات وبينها وبين الثوابت حيث اثبتوا
لتلك الكواكب في هذه الحالات تأثيرات متخالفة في العنصريات بسببها يتفاوت
الاستعدادات فمراد الامام ايضا اثبات التسلسل في اسباب تلك الاتصالات الحادثة
الموجودة في الخارج المنفصلة بعضها عن بعض ولو سلم ان مراد الامام نفس الحركة فالحركة
بمعنى القطع ليست بموجودة في الخارج مع وصف الامتداد لا مطلقا لجواز ان يخرج
اجزاؤه الى الفعل متعاقبة وسيجيء من الشارح ان ما وجد افراده متعاقبة لا يخرج
من الوجود الخارجي واما الجواب عن الاول فلان الحركة الغير الموجودة في الخارج لا
تكون معدة مؤثرة في عالم العناصر ولا سببا قريبا لتأثير الكواكب بل سببه القريب
هو الاتصالات واما الجواب عن الثاني فلان الاجزاء الفرضية وان كانت موجودة
في ضمن وجود الكل لا بوجودات مستقلة اخر لكن تلك الاجزاء حادثة بل قديمة
لان وجود الكل قديم قوله واعترض عليه اه جواب عن ابطال السند المذكور باختيار
الشق الثاني من ترديد الامام وتسليم لزوم التسلسل في الاسباب ومنع بطلانه مستندا
بان التسلسل اللازم ههنا ايضا تسلسل في الامور المتعاقبة لا في الامور المجتمعة
فيكون محالا وانت خبير بان الامام سأل عن جنس السبب فوجب على المجيب عن اعتراض
الامام من طرفهم بيان جنس ذلك السبب بان يقول سبب كل متجدد لاحق تجدد
اخر سابق عليه في الامور المتعاقبة لا في المجتمعة قوله فيثبت التجدد اه جواب عن
الاعتراض السابق باثبات الممنوع الذي هو استحالة التسلسل اللازم بتحرير ان مراد
الامام من التسلسل الذي الزمه بكلامهم هو التسلسل المستحيل عند الكل وهو تسلسل
الامور المجتمعة في الوجود وذلك لازم بان يقال اذا كان مبدأ الحوادث هو الحركة المترتبة في
من حيث تجددها الذي هو انقضاء بعض الاجزاء وحدوث الاخر يلزم عدم
جزء من الحركة وكلما عدم جزء من الحركة يلزم التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة
اما في حال عدم الجزء او في حال وجوده ينتج انه اذا كان المبدأ هو الحركة من حيث
تجددها يلزم ذلك التسلسل اما الصغرى فظاهرة اذ لو لم ينعدم شيء من اجزاء الحركة لم يكن

الحركة مبدأ من حيث التجدد واما الكبرى فقد بينها بقوله فاذا عدم جزء من الحركة
فلا بد لعدمه اه ثم انه تعرض بمعنى التجدد لانه في الاصل بمعنى الحدوث والوجود جديدا
كما في قولهم الفعل موضوع للتجدد وفي لا تعرض في كلام الامام لعدم الجزء الحادث
مع انه يتجدد التسلسل اما في حال عدمه او في حال وجوده بخلاف ما اذا كان بمعنى
حدوث شيء بعد عدم شيء اخر قبله فقد حرر المراد بالتجدد ايضا وههنا بحث
شريف لا يخل هذا المقام بدونه وهو ان ما ذكره ههنا لا تعلق له بقدم العالم
وحدوثه ولا بجواز التسلسل في الامور المتعاقبة وعدم جوازه ولا بتوسط الحركة
في صدور الحوادث عن القديم وعدم توسطها بل هو على كل تقدير جار في امتناع
عدم جزء من الحركة بل في امتناع عدم كل حادث بان يقال مثلا لا يجوز ان يكون
زيد معدوما بعد وجوده اذ لو عدم فلا بد لعدمه الحادث من علة حادثة
وتلك العلة اما امر موجود او عدم امر موجود وكلاهما في الحلو يستلزم
التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة في الوجود اما حال عدمه او حال وجوده فلو صح
هذا الدليل يلزم ابدية كل حادث مع عدم بعضه بعد وجوده وهو محال
والجواب ان مراد الشارح رح ههنا تحرير مراد الامام في الزام الحكماء بانه اذا لم يكن
صدور الحادث عن القديم الا بواسطة حادث اخر معه يلزمهم ذلك التسلسل المستحيل
وان لزمهم مع ذلك محال اخر هو ابدية كل حادث ولا ضرر فيه للامام ولا لغيره
من المتكلمين اذ لا يلزم شيء من المحالين لهم بناء على ما قيل من ان تعلق الارادة
في الازل كاف في وجود الحوادث في اوقاتها من غير لزوم تسلسل ولا ابدية شيء
من الحوادث وتضاعف المحالات اللازمة للحكماء مؤيد لمطلوبنا نعم يرد على
الشارح رح من طرف الحكماء منع قوي سنشير اليه ويرد ايضا ان الظاهر في تقرير الامام
ان يقول اذا حدث جزء من الحركة فلا بد لذلك الحادث من علة حادثة وتلك
العلة اما حركة حادثة معها او غير الحركة وعلى الثاني بطل انحصار الواسطة في ح
انه يستلزم التسلسل المحال وعلى الاول ننقل الكلام الى تلك الحركة الحادثة فيلزم
التسلسل في تلك الحركات المجتمعة مع الحركة الاولى في الوجود المترتبة على ما
اعترف وبذلك يندفع الاعتراض السابق عن الامام ايضا لان كلام الامام
في العلة الحادثة الموجودة مع ذلك الجزء الحادث لا قبله كما في الجزء السابق المعد
وان حمل مراد المعترض على ان العلة الحادثة الموجودة مع ذلك الجزء هي الاستعداد
الحادث لمادة الفلك لذلك الجزء من الحركة بمعنى القطع وذلك الاستعداد الحادث
مستند الى ذات الحركة بمعنى التوسط لكن لا مطلقا بل بشرط اعداد المعد السابق

الذي هو

الذي هو يستعد دها للجزء السابق من الحركة بناء على ان الحركة بمعنى التوسط المقتضية لتجدد
اوضاع المتحرك بالضرورة وتبدلها في كل ان يفرض فهي بذاتها تقتضي تعاقب تلك
الاستعدادات على مادة الفلك ولما لم يمكن تعاقبها الا بزوال السابق وحدوث اللاحق
فهي بذاتها لا بواسطة امر خارج تقتضي حدوث كل استعداد لاحق بشرط زوال الاستعداد
السابق وزوال كل استعداد سابق بشرط وجود المشروط بزوال السابق فلا دور ولا تسلسل
في الاسباب المجتمعة لانتهاء الاسباب الى الحركة بمعنى التوسط القديمة بالشخص عندهم
بل غاية اللازم لهم هو التسلسل في تلك الاستعدادات المتعاقبة الموارد على مادة الفلك
وهو جائز عندهم لم يندفع بما ذكره كما ستعرف قوله فلا بد لعدمه اه لعدمه الحادث
من علة حادثة عند حدوثه ولو كان تلك العلة الحادثة شرطا او ارتفاع مانع عن
عدمه وهذا قطعي لما قدمنا من استحالة ترجح الممكن بنفسه الى احد جانبي الوجود والعدم
ولا تكون تلك العلة ذات ذلك الجزء المنعدم له لانه لو كان ذاته علة لعدمه لكان ممتنعا
بالذات فلا يكون موجودا اصلا مع انه وجد من قبل كذا قيل لان الممتنع بالذات ما كان
ذاته علة لمطلق العدم لا للعدم الخاص الذي هو العدم بعد الوجود بل لا بد ان علية
له بشرط وجوده المعد له لا من حيث هي هي والا لكان ذاته مقتضيا للعدم مطلقا
فيكون ممتنعا بالذات نعم يجوز ان تكون الحركة بمعنى التوسط القديمة بالشخص عندهم
المقتضية لتجدد اجزاء الحركة بمعنى القطع علة موجبة لعدم كل جزء بشرط وجود كل
بشرط عدم سابقه وبيان ذلك انا اذا فرضنا نقطة على منطقة الفلك في سطحه فتلك
النقطة بمقتضى الحركة بمعنى التوسط هي في كل ان يفرض في موضع اخر بحيث لا تستقر في
موضع اكثر من آن لامتناع تخلل السكنات بين اجزاء الحركة عندهم وان ذهب اليه
المتكلمون ونسبوا السرعة والبطوء الى قلة السكنات وكثرتها واذا فرضنا حدين ثابتين
لمحيطي دائرتي ميلين من دوائر الميول المتقاطعة في القطبين وفرضنا ان تلك النقطة
خرجت من احد الحدين وتوجهت نحو الاخر فما دامت بينهما لا توجد الحركة بمعنى
القطع فيما بين الحدين بتمامها وانما يوجد بعض اجزائها خارجة من القوة الى الفعل
بالتدريج ولما استحال وجود الكل بدون بعض اجزائه فلا يوجد الحركة فيما بينهما
الا آن وصول النقطة الى الحد الثاني ولما لم تستقر في ذلك الحد في اكثر من ان واحد
جاوزت ذلك الحد وشرعت في اجزاء جزء اخر من الحركة بمعنى القطع فانعدم الجزء
الاول اعني الحركة فيما بين الحدين في كل ان يفرض عقيب وصولها الى الحد الثاني
ولا يمكن ذلك الا بالخروج قبل وصولها الى الحد الثاني فظهر ان كل جزء مفروض فيما بين
الحدين من اجزاء الحركة بمعنى القطع فوجوده بتمامه آني لا زماني يستقر زمانا وان كان

خروج جميع اجزائه من المبدا الى المنتهى تدريجا يحصل شيئا فشيئا في الزمان وظهر
ايضا ان المقتضي لعدم كل جزء من اجزاء تلك الحركة بشرط وجوده الآني والمقتضي لوجوده
التدريجي والآني بشرط عدم سابقه انما هو الحركة بمعنى التوسط وهذا هو مراد المحقق
المحصل حيث قال ولولا ان في الاسباب ما يعدم لذاته لما صح وجود الحادث وذلك
هو الحركة التي لذاتها وحقيقتها تفوت اذ ليس مراده ان ذات الحركة بمعنى التوسط
يقتضي عدمها الطارئ بحالها قديمة بالشخص عندهم مستندة بالايجاب الى علة
قديمة ولا ان ذات الحركة بمعنى القطع تقتضي عدمها لما عرفت بل مراده ان ذات
الحركة بمعنى التوسط تقتضي عدم الحركة بمعنى القطع المفروضة بين حدين معينين
في نقول لما لم يكن اقتضاء الحركة بمعنى التوسط تلك الاجزاء المتعاقبة من الحركة
بمعنى القطع الا بواسطة الاستعدادات المتعاقبة لمادة الفلك لما زعموا ان كل حادث
مسبوق بمادة ومدة فلهم ان يختاروا ههنا ان عدم ذلك الجزء لعلة حادثة
هي مجموع الحركة بمعنى التوسط وعدم امر موجود هو استعداد مادة الفلك لذلك
الجزء ان قد زال ذلك الاستعداد بمقتضى الحركة بمعنى التوسط فزال الجزء فلو
فيكون ذلك العدم عدم جزء من اجزاء علته مسلم اذ لا شبهة ان الاستعداد لذلك
الجزء من جملة علة وجود ذلك الجزء وقوله فننقل الكلام اليه فيلزم التسلسل في الامور
الموجودة المترتبة المجتمعة حال وجود الجزء ممنوع وانما يلزم ذلك لو لم ينته سلسلة
الى الحركة بمعنى التوسط القديمة عندهم بان تكون مقتضية لعدم كل استعداد
حادث بشرط وجوده ووجود كل استعداد بشرط عدم الاستعداد السابق فغاية
الامر لزوم تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية وتواردها على مادة الفلك ولا
محذور فيه عندهم نعم لذلك الجزء المنعدم في نفسه اجزاء غير متناهية بحسب
الانقسام لما فيه بين الحدين لكنه تسلسل في الامور المتعاقبة ايضا مع انه كالتسلسل
اللازم لهم في انقسام المقدار المتناهي الى غير النهاية تسلسل بمعنى لا يقف عند حد
ولا محذور فيه عندهم ايضا بل عندنا فان قلت نحن ننقل الكلام الى عدم ذلك
الاستعداد الحادث لانهم قالوا ان الاستعدادات المادية امور موجودة في الخارج
متفاوتة بالقرب والبعد فعدم الحادث لا بد له من علة حادثة وننقل الكلام
اليها الى ان يلزم التسلسل المحال قلت نعم لا بد لعدمه الحادث ايضا من علة حادثة
لكن تلك العلة الحادثة هي عدم اقتضاء الحركة بمعنى التوسط لوجود الاستعداد
المذكور بعد وصول المنقطة الى الحد الثاني ونسلم ان وجود الاقتضاء لذلك
الاستعداد الموجود فيما بين الحدين مستند الى اقتضاء ذلك الاقتضاء وهكذا في

كل مرتبة فغاية الامر يلزم منهم التسلسل في الاقتضاءات المجتمعة المترتبة لكنه تسلسل
في الامور الانتزاعية كالملازمات وهي تسلسل بمعنى لا يقف عند حد ايضا ولا
ولا استحالة فيه ايضا قوله او تلك العلة اما امر موجود اي تلك العلة الحادثة مع علتها
الحادث اما مفرد هو امر موجود واما مفرد هو عدم امر موجود واما مركب من
هذين القسمين بان يكون بعض اجزائها امرا موجودا والبعض الاخر عدم
امر موجود وليس المراد من الشق الثالث ان بعض افرادها امر موجود والبعض
الاخر عدم امر موجود اذ الكلام ههنا بالنسبة الى مرتبة واحدة لا بالنسبة الى
مراتب سلسلة واحدة بشهادة قوله ننقل الكلام الى علة ذلك الامر فلا يرد ما قيل
ان موضوع الشق الثالث بعد نقل الكلام الى علة كل واحد من امر موجود وعدم
امر موجود ثم المراد من كل شق هو الجنس الصالح لمرتبة واحدة ولجميع مراتب
سلسلة واحدة فالمتعدد من كل جنس كان يكون العلة في مرتبة واحدة موجودان فصاعدا
او عدمي موجودين او مركبين مندرج في هذا الشق واما الواقع باختلاط القسمين او
الاقسام في مراتب سلسلة واحدة من سلسلتي جانبي الوجود والعدم فستعرف اندراجه في
الحصر والمراد من الامر الموجود ما هو الموجود في نفس الامر لا الموجود الخارجي فقط
لجريان برهان التطبيق والتضايف في نفسه لاستحالة تسلسل ما دخل تحت الوجود في نفس
الامر فلا يرد على الحصر انه يجوز ان تكون تلك العلة الحادثة امرا موجودا في نفس
الامر لا موجودا في الخارج ولا عدم امر موجود فيه ولا مركبا منهما لا يقال فعلى هذا
يدخل عدم امر موجود في الشق الاول لان ذلك العدم موجود في نفس الامر لانا
نقول الظاهر من الامر الموجود الامر الوجودي الذي ليس عدم امر وجودي ولو سلم
فليخصص به بقرينة المقابلة اذ المراد منه ما عدا الخاص ثم نقول الظاهر من
علية الامر الموجود لعدم شيء موجود اقسام الاول ان يكون ذلك الامر الموجود
مزيلا لامر موجود معتبر في جملة علته التامة فينعدم العلة التامة اولا فينعدم
المعلول الموجود الثاني ان لا يكون مزيلا لموجود من علته لكن يكون مانعا
عن تاثير علته المشروط بعدم المانع فحينئذ يكون مزيلا للامر العدمي المعتبر في
جملة علته التامة وهو عدم الموانع فينعدم العلة التامة اولا ايضا فينعدم
المعلول ثانيا الثالث ان يكون مؤثرا في نفس المعلول الموجود اولا ويكون
مزيلا لوجوده اولا فيتأثر منه العلة التامة ثانيا فتنعدم كما الظاهر مما في
في انتفاء حركة المفتاح فعدم الحركة عارض للمفتاح اولا ولليد ثانيا ولما
كان التقدم بالذات معتبرا في العلية كان عدم حركة المفتاح علة لعدم حركة اليد

فكان عدم المعلول حينئذ علة لعدم العلة بخلاف القسمين الاولين فان عدم العلة فيهما
كان علة لعدم المعلول وقولهم عدم العلة علة العدم لا ينعكس الى قولنا علة العدم
عدم العلة دائما وكيف ينعكس اليه ولو كان عدم كل معلول بعدم شيء من اجزاء علته
التامة لم يكن عدم شيء اصلا لانا نقول ذلك الجزء المنعدم لا ينعدم بذاته بل بانعدام شيء
من اجزاء علته التامة وننقل الكلام الى ذلك الجزء المنعدم وهكذا فلو انعدم موجود
لزم انعدام الاجزاء الغير المتناهية فلا بد من الانتهاء الى ما يطرء عليه العدم بالذات
ويكون عدمه علة لعدم علته التامة ايضا اذا تقرر هذا فنقول بناء على هذا الظ
تعرضات رح ههنا للشق الاول لاستيفاء جميع الاحتمالات العقلية في مقام الالزام
لكن ذلك الظ خلاف التحقيق لان ما فرض مثل شرائط نفس المعلول اولا لا يكون
مزيلا لوجوده المحقق بان يجعله غير متحقق في وقته فانه محال ولذا قالوا هناك
ضرورة بشرط المحمول وانما شانه المنع عن وجوده في الزمان الثاني لزمان وجوده
المتحقق وذلك الوجود الممنوع لم يتحقق بعد في تحققه مشروط بارتفاع المانع
فهذا المزيل انما ازال جزء ارتفاع المانع من اجزاء علته التامة ايضا فعدم المعلول
مستند الى عدم جزء من اجزاء علته وجوده في التحقق سواء كان ذلك الجزء
عدم ارتفاع المانع وغيره لا الى امر موجود وان نقل الكلام الى ارتفاع المانع نقول
هو ايضا انما عدم في الزمان الثاني لانتفاء جزء من اجزاء علته التامة وذلك الجزء
المنتفي هو ارتفاع المانع عن استمرار ذلك الارتفاع وتحققه في الزمان الثاني و
هكذا في كل مرتبة فالتسلسل اللازم هنا هو تسلسل للامور الانتزاعية التي هي اعدام
الاعدام ولا استحالة فيه مع ان ما يجب استناده الى العدم عندهم هو عدم الموجود
لا عدم العدم بل هو كثيرا ما يستند الى الموجود فالحق ان ذلك القول ينعكس
الى نفسه في هذه المادة ولذا قالوا عدم الموجود لا يستند الا الى العدم
وعلى الاول ننقل الكلام الى علة ذلك الموجود الحادث فنقول لا بد لفيضان
الوجود عليه من جانب المبدأ الفياض الموجب على رايكم من علة حادثة
هي اما امر موجود ايضا او عدم امر موجود كارتفاع المانع الموجود الذي
يمنع وجوده او مركب منهما فان كان امرا موجودا ننقل الكلام اليه مرة
بعد اخرى حتى يلزم التسلسل في الموجودات المجتمعة المترتبة يعني ان كانت
العلة الحادثة في جميع المراتب امرا موجودا في جميع المراتب الغير المتناهية
يلزم التسلسل في الموجودات المجتمعة في الوجود في زمان واحد هو زمان وجود
العلة الموجودة وزمان عدم الجزء المترتبة بالذات لكون بعضها علة للبعض

الاخر

الاخر وكذا الكلام في قوله وعلى الثاني اه اذ المراد انه ان كانت العلة الحادثة عدم امر
موجود ننقل الكلام اليه مرة بعد اخرى فان كانت عدم امر موجود في جميع المراتب
يلزم التسلسل في الموجودات المترتبة المجتمعة التي هي هذه الاعدام اعدام لها بخلاف
قوله وعلى الثالث اه اذ لو كان المراد فيه لزوم التسلسل على تقدير كونها مركبة من
القسمين في جميع المراتب الغير المتناهية لم يوجد وجه لتعميم الاتي بقوله لا بد
ان يكون احد القسمين او كلاهما غير متناهية ضرورة ان كل القسمين على هذا
يكونان غير متناهيين فبقرينة ذلك التعميم يحمل مراده هناك على انه على تقدير
ان يكون العلة مركبة من القسمين في الجملة سواء في جميع المراتب او في بعضها ننقل
الكلام اليها مرة بعد اخرى فح لا بد ان يكون احد القسمين اللذين هما الامور
الموجودة وتلك الاعدام او كلاهما غير متناهية اذ على تقدير ان يكون علة
عدم الجزء من الحركة مركبة من القسمين فاما ان يكون مركبة في جميع المراتب الغير
المتناهية فيلزم عدم تناهي كلا القسمين او في بعض المراتب ويكون العلة
في البعض الاخر هو الامر الموجود فيلزم عدم تناهي قسم الموجودات او يكون
العلة في البعض الاخر هو عدم امر موجود فقط فيلزم عدم تناهي قسم الاعدام
وفي هذين الاحتمالين يجتمع القسم الثالث مع احد الاولين في سلسلة واحدة
او يكون العلة في البعض الاخر كل من القسمين الاولين بالانفراد لا بالتركيب
بان يوجد احدهما في مرتبة والاخر في مرتبة اخرى فح لما لم يكن المراتب متناهية
فاما ان يكون احدهما متناهيا والاخر غير متناه فيلزم عدم تناهي احدهما واما
ان يكون كل منهما غير متناه فيلزم عدم تناهيهما ايضا وفي هذا الاحتمال يجتمع
الاقسام الثلثة في سلسلة واحدة ففي هذا التعميم دليل على ان المنفصلة المذكورة
وان كانت حقيقية بالنسبة الى كل مرتبة من مراتب سلسلة واحدة لكنها بالنسبة
الى جميع مراتب سلسلة واحدة مانعة الخلو فيندرج فيها اجتماع القسمين الاولين في
سلسلة واحدة بان يوجد كل بالانفراد لا بالتركيب فقد اندرج في الحصر المذكور
اجتماع كل قسمين او الاقسام الثلثة في سلسلة واحدة وعلى كل حال جميع الاحتمالات
اذ قد علم انه متى كانت العلة امرا موجودا يجتمع ذلك الموجود مع جانب العدم ومتى
كانت عدم امر موجود يجتمع ذلك الموجود مع جانب الوجود ومتى كانت مركبة
يجتمع الموجودات مع الجانبين وبذلك يظهر لزوم التسلسل في الموجودات المجتمعة
في الوجود ولو في آن اما في احد الجانبين او كليهما وانما خص حكم الشقين الاولين
بما في جميع المراتب دون حكم الثالث اذ لو عممهما لما في بعض المراتب لتوقف العلم

الشيخ

بلزوم التسلسل في الشق الاول وعلى العلم بلزومه في الشقين الاخيرين وكذا الكلام في الشق
الثاني ولما كان الشق الثالث مركبا من الاولين فبمجرد العلم بلزوم التسلسل
فيهما باعتبار جميع المراتب اندفع عنه المحذور وجاز التعميم فما قيل كان الواجب
عليه ان يؤديه بعبارة اخرى اوضح مما ذكره مدفوع بان الوجوب على واحد من
المفاسد نعم لو قال وتلك العلة اما امر موجود او عدم امر موجود او مركبة
منهما وعلى كل تقدير ننقل الكلام الى علة العلة مرة بعد اخرى فان كانت العلة
في جميع المراتب امرا موجودا فيتسلسل الموجودات في جانب العدم او عدم امر
موجود فيتسلسل الموجودات في جانب الوجود او مركبة منهما فيتسلسل الموجودات
في الجانبين وان اختلط بعض هذه الاقسام ببعض في مراتب سلسلة واحدة
مبتدأة من احد الاقسام الثلثة فلا بد ان يكون احد هذه الاقسام والاثنان
منها او كل واحد من الثلثة غير متناه فيلزم تسلسل الموجودات اما في احد الجانبين
او كلاهما لكان اوضح واولى **قوله** فيلزم التسلسل اي على تقدير ان يكون العلة عدم
امر موجود في جميع المراتب الغير المتناهية بان يكون علة عدم الجزء عدم امر
موجود وعلة هذا العدم عدم امر موجود اخر وهكذا في كل مرتبة فوقها
يلزم تسلسل الموجودات المترتبة المجتمعة في الوجود في جانب وجود الجزء بناء على
ان كل امر موجود من هذه الموجودات التي اعدامها متسلسلة يكون علة لوجوده
مانعة وعدم العلة علة فيكون جميع هذه الموجودات الغير المتناهية مترتبة
وعللا لوجود الجزء فتكون مجتمعة معه ولونه ان **قوله** والحاصل ان جميع الاقوال
الثلثة مع زيادة فائدة بوجهين الاول تعيين الجانب الذي تسلسل فيه
الموجودات من جانبي الوجود والعدم لان المحقق ساكت عن التصريح بهذه
الفائدة الثاني دفع ما يرد على الحصر في الشقوق المذكورة بان يجوز ان يكون العلة
الحادثة عدم عدم امر موجود باضافة عدمين الى امر موجود او عدم عدم عدم
امر موجود باضافة ثلثة اعدام وهكذا يوجد باضافة اربعة اعدام وخمسة اعدام
وما فوقها لا الى نهاية وسلسلة غير متناهية ليس شيء منها امرا موجودا ولا عدم
امر موجود ولا مركبا منهما وحاصل الدفع بتحرير ان مرادنا من الامر الموجود في
الشق الاول والثالث ومن الامر الموجود الذي اضيف اليه العدم في الشق الثاني
وفي الثالث اعم مما يستلزمه بذاته على ان الغرض ههنا لزوم التسلسل في الموجودات
المترتبة المجتمعة في الوجود في احد الجانبين او كلاهما باي وجه كان فيدخل مثل
عدم عدم المانع وكذا كلما كان الاعدام المضافة فيه زوجا في الشق الاول الانفرد

وفي الشق

قوله [illegible] فيجوز ان [illegible]
[illegible] بالغلط [illegible] اصلا

وفي الشق الثالث اذا تركب مع القسم الثاني ويدخل عدم عدم عدم المانع وكذا كل
ما كان الاعدام المضافة فيه فردا في الشق الثاني اذا انفرد وفي الشق الثالث اذا تركب
مع القسم الاول فلا واسطة اصلا وما قيل يجوز ان يكون عدم الجزء من الحركة لعدم امر
لا يستلزم ذلك العدم حدوث امر موجود معه ولا وجود امر قبله في زمان الوجود مثل
عدم امر اعتباري كالامكان فان سلبه لا يستلزم الا الوجوب او الامتناع اللذين
كل منهما من المعقولات الثانية مدفوع لانا قبل العدم الذي يكون سببا لعدم الجزء
من الحركة يكون جزءا من اجزاء علة وجوده بالضرورة كما قرره الشارح وجزء علة الموجود
الحادث لا يكون امرا اعتباريا لانه فاسد يشهد بفساده كون عدم المانع مع كونه
امرا اعتباريا جزءا من علة كل موجود خارجي بل بان ينقل الكلام في العلة الحادثة مع
عدم الجزء فان لم يكن عدم ذلك الامر الاعتباري حادثا كعدم الامكان الخاص الثابت
للواجب والممتنع ازلا وابدا او كان حادثا في وقت اخر غير وقت حدوث ذلك العدم
لم يكن ذلك العدم سببا لحدوث ذلك العدم وان كان حادثا موجودا في نفس الامر
مع ذلك العدم الحادث فلا يخلو من ان يكون عدم امر موجود او عدم عدم امر موجود
او مستلزما لاحدهما في واحد من المراتب المتصاعدة باضافة الاعدام اليه وعلى كل
تقدير يندرج في احد الشقوق المذكورة ويلزم التسلسل نعم لو حمل الموجود في كلامه
على الموجود الخارجي لم يندفع ذلك بشيء لكن عرفت عدم ضرورة تلجئ اليه **قوله** اما في حال
وجوده السابق يحتمل ان يكون هذا الترديد لمنع الجمع بين الحالين على التقديرين
المتنافيين بناء على ان المنفصلة المطوية في الدليل القائلة بان عدمه الحادث اما
ان يكون بسبب امر موجود او عدم عدم امر موجود في جميع المراتب الغير المتناهية
واما بسبب عدم امر موجود في جميع المراتب منفصلة مانعة الجمع ايضا تنتج بانضمام
الكبريين المتصلتين المذكورتين بقوله ان كان بسبب امر موجود الخ منفصلة مانعة
الجمع وقوله وقس عليه حال الشق الثالث اشارة الى حال الشق الثالث المذكور فيما
سبق وبانضمام هذا القول الى النتيجة المنفصلة يطابق ما سبق ويحتمل ان يكون
الترديد لمنع الخلو ليندرج فيه لزوم التسلسل المذكور في الحالين بناء على ان المنفصلة
المطوية ذات اجزاء ثلثة ثالثها قوله واما ان يكون بسبب امر مركب من القسمين
وانها بالنسبة الى مراتب سلسلة واحدة مانعة الخلو وقوله وقس عليه حال الخ اشارة
الى الكبرى الثالثة على الوجه الذي ذكرنا **قوله** لان عدمه الحادث المستمر بعد حدوثه
ابدا ان كان حادثا بسبب حدوث امر موجود يقتضي زوال الجزء ويجي مع عدمه با
بالضرورة او بسبب حدوث عدم امر كعدم ارتفاع الموانع يستلزم ذلك العدم حدوث

امر موجود فيوجد ذلك الموجود وقت ملزومه الذي هو العدم الحادث وقت عدم
الجزء فبالضرورة يوجد هذا الامر الموجود وقت عدم الجزء وكونه آن كعدم عدم
المانع عن وجود الجزء في الزمان الثاني لزمان وجوده وهو بعينه زوال ارتفاع الموانع
من اجزاء العلة التامة لوجوده المستلزم ذلك العدم الاول لوجود المانع بناء
على ان رفع السالبة المحصلة نقيضها وللموجبة المحصلة وان لم يكن رفع السالبة
المعدولة كذلك يعني ان ما كان عدم الجزء الحادث بسبب حدوث احد هذين الامرين
في جميع المراتب الغير المتناهية يلزم التسلسل في الموجودات المترتبة ذاتا او زمانا
المجتمعة في الوجود لكونه آن واحد الحادث في حال عدمه اي في حال عدم جنس
ذلك الجزء المنعدم فيه الضمير [illegible] وعلى الثاني يجد التسلسل المذكور باعتبار الامر
الثاني من هذين الامرين في سلسلة الموانع المتعاقبة في الحدوث زمانا المجامعة مع
اعدام الاجزاء المتعاقبة من الحركة لا المجامعة مع عدم جزء واحد منعدم فقط وهو
مرجع الضمير في قوله فاذا عدم جزء من الحركة الان يجي تكثير الاجزاء في ذلك القول على
الوحدة الجنسية او النوعية لا على الوحدة الشخصية فلا استخدام لمكان خلاف الظ
وبيان لزوم التسلسل المذكور يحتاج الى نوع بسط فاعلم ان ههنا ثلث صور الاولى
ان يكون حدوث عدم الجزء لحدوث امر موجود وحدوث ذلك الامر الموجود لحدوث
امر موجود آخر وحدوث الموجود الثاني لحدوث موجود ثلث وهكذا الى غير
النهاية الثانية ان يكون حدوث عدم الجزء لحدوث امر موجود وحدوث الامر
الموجود لحدوث عدم ارتفاع الموانع عن عدم ذلك الموجود وحدوث ذلك
العدم لحدوث امر موجود ثان وحدوث الموجود الثاني لحدوث عدم ارتفاع الموانع
عن عدمه وحدوث هذا العدم الثاني لحدوث موجود ثالث وهكذا الى غير
النهاية ولا شبهة في اجتماع الموجودات الغير المتناهية حال عدم الجزء في هاتين
الصورتين ولا في كون بعضها علة للبعض الاخر فيهما لكن في الصورة الاولى
بلا واسطة وفي الثانية بواسطة واحدة هي عدم ارتفاع الموانع فان كل موجود
في الصورة الثانية كان علة لعدم ارتفاع الموانع عن عدم الموجود الذي يليه من
تحت وذلك العدم علة لوجود ذلك الموجود الذي يليه ويلزم من هذا ان يكون
كل من هذه الاعدام علة للعدم الذي تحته بواسطة موجود واحد وان يكون علة
لعدم الجزء الثالثة ان يكون حدوث عدم جزء لحدوث عدم ارتفاع المانع عن
وجوده وحدوث ذلك العدم لحدوث عدم ارتفاع المانع الثاني عن عدم المانع
الاول وحدوث ذلك العدم الثاني لحدوث عدم ارتفاع المانع الثالث عن عدم

المانع الثاني

[illegible]

المانع الثاني وحدوث عدم الثالث لحدوث عدم ارتفاع المانع الرابع عن عدم المانع الثالث
وهكذا الى غير النهاية فيكون كل من هذه الاعدام الحادث بالفعل بعضها علة للبعض
الاخر ويحصل هناك بازاء كل عدم مانع موجود اخر فيجتمع حال عدم الجزء موجودات
غير متناهية ايضا فنقول ان كان بسبب امر موجود ففي الصورتين الاوليين
ولا يقدح دخول الاعدام في الصورة الثانية في سلسلة العلل لان الداخل عدم عدم
امر موجود لا عدم امر موجود وقوله او عدم عدم امر موجود يختص بالصورة الثالثة
وبما حررنا من ان المراد بالموانع في كل مرتبة من مراتب الصورة الثالثة موانع عن
عدم موجود اخر اندفع عنه ما يمكن ان يقال ان ارتفاعات الموانع واعدامها كلها
امور انتزاعية يمكن ان تنتزع عن مانع واحد ففي تقدير ان يكون عدم الجزء العدم
عدم المانع في جميع المراتب لا يلزم تعدد المانع الموجود فضلا عن موانع موجودات
غير متناهية ثم ان في هذا المقام اذ قد ذل فيه كثير من الاقدام بقي ههنا كلام
يتوقف تحقيق المقام عليه وهو انه لا حاجة الى العدم اللاحق اذ يكفي وجوده
الحادث مع عدمه السابق بان يقال اذا وجد جزء من الحركة فلا بد لفيضان الوجود
عليه من جانب المبدا الفياض من علة حادثة هي اما امر موجود في جميع المراتب
الغير المتناهية او ما يتركب من عدم عدم امر موجود فيلزم تسلسل الموجودات
المجتمعة المترتبة حال وجوده واما عدم امر موجود في جميع المراتب بان يكون
وجوده لزوال مانعه وزوال مانعه لانعدام موجود وذلك الانعدام لانعدام
موجود اخر وهكذا فيلزم تسلسل الموجودات المترتبة المجتمعة حال عدمه السابق
بناء على ما ذكره من ان الموجود الذي كان عدمه علة لعدم موجود اخر هو من
جملة علته التامة ضرورة واما امر مركب منهما فيلزم تسلسل تلك الموجودات في
الحالين او في احدهما والجواب لعله انما احتاج الى العدم اللاحق اذ يرد عليه ما
ذكره المعترض بان يقال نختار ان علة وجوده هو الامر الموجود الحادث
هو استعداد مادة الفلك لذلك الجزء وحدوث ذلك الاستعداد لانعدام
استعداد سابق وهكذا في كل مرتبة فغاية اللازم تسلسل الاستعدادات المتعاقبة
الغير المتناهية وقد عرفت ورود مثله على تقدير العدم اللاحق ثم انه قصد
بلزوم التسلسل المذكور ههنا لزومه باعتبار عدم كل جزء على حدة اي عدم عدم
اللاحق او وجوده السابق الحادثة دفعة وباعتبار عدم الاجزاء المتعاقبة
زمان الحادثة معها متعاقبة لا الى نهاية من جانب الازل وان فرض لعدم كل جزء
علة واحدة فقط ولا حاجة ان مراده لزوم التسلسل باعتبارين المذكورين معا

قوله ثم انه قصد اه [illegible]

صح ايراده الاول بقوله فان قلت او المختص بالجزوم اليشتبيس بالاعتبارات في
وآلانم يصح ذلك الايراد بوجه اذ الكلام حينئذ في عدم جزء واحد لا في عدم كل جزء
من تلك الاجزاء الممتنعة الغير المتناهية **قوله** وان كان بسبب امر عدمي امر موجود
او ما يستلزمه من عدم عدم امر موجود واشاره بما كان الاعدام المضافة
فرداً كما اشرنا اليه ولذلك رد الى هذه التعميم وصفه بقوله لا يستلزم امراً موجوداً
كالتوصيف للتعميم في قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه اذ الطائر في العرف العام
لا يشمل مثل الذباب **قوله** فان قلت اي منشأ السؤال تعميم الامر الموجود عما
يستلزمه من مثل عدم عدم المانع ومورد الملازمة المذكورة في الشق الاول المستند
بسند مبنيين على مذهب الحكماء لانهم شرطوا في بطلان التسلسل امرين احدهما
الترتيب الذاتي المفسر بالعلية والمعلولية ولو بان يكون بعضها شرطاً للبعض
الاخر وثانيهما اجتماع تلك الامور المترتبة في الوجود ولو في آن واحد **قوله**
لا يلزم الترتيب بين تلك الموانع اي موانع الاجزاء الممتنعة اذ غاية الامر ان يكون
كل مانع منها لازماً لعدم عدم المانع عن جزء واحد الذي هو علة لعدم ذلك
الجزء ولا يعلم الترتيب الذاتي لا بين الموانع المذكورة ولا بين ملزوماتها التي
هي اعدام ارتفاعات الموانع عن الاجزاء الممتنعة المترتبة في الحدوث كالاجزاء ولو علم
ان ملزوماتها مترتبة فالترتيب الذاتي بين لوازمها التي هي تلك الموانع ثم
ايضاً اذ لا مجاز انتفاء العلية بين لوازم علة واحدة كما في لوازم اللوازم
الثلثة للعقل الاول وهي العقل الثاني ونفس الفلك الاعظم وجسمه الصادرة
عنه باعتبارات مختلفة بناء على ان التقدم بالذات معتبر في العلية في ظنك
في لوازم علل مترتبة ستتبع في الحدوث زماناً وما قيل في نفي الترتيب الذاتي
ههنا اذ كل مانع علة لعدم جزء من اجزاء الحركة فلما لا ترتب بين تلك
العدمات فكذا لا ترتب بين تلك الموانع التي هي علل لتلك العدمات اذ لا
توقف بينها وهو ظ ففاسد من وجهين الاول اذا كان كل مانع علة
لعدم جزء من اجزاء الحركة كان عدم الجزء مستنداً الى امر موجود هو ذلك
المانع لا الى عدم عدم المانع والكلام فيه الثاني لما كان بعض اجزاء الحركة علة
معدة للبعض الاخر عندهم كان عدم الجزء اللاحق بعد وجوده متوقفاً
على وجوده ووجوده متوقف على عدم السابق بعد وجوده فعدم الجزء اللاحق
كان متوقفاً على عدم الجزء السابق وهكذا الكلام في اعدام باقي الاجزاء فكيف
يصح انكار التوقف بين اعدام العلل المعدة وبين وجوداتها نعم كل من تلك

الموانع

الموانع كما هو لازم لعدم ارتفاع المانع عن وجود ذلك الجزء وكذلك لازم لعدم ذلك
الجزء فكان تلك الموانع لوازم لاعدام الاجزاء المترتبة لكن قد عرفت ان لوازم العلة
الواحدة لا يجب ان تكون مترتبة فضلاً عن لوازم الامور المتعددة المترتبة
لكن بهذا ينقدح الترتب الذاتي بين الموانع المجتمعة حال عدم جزء واحد ايضاً
لجواز ان يكون عدم الجزء الواحد لعدم ارتفاع المانع عن وجوده وذلك
العدم لعدم ارتفاع المانع عن عدم المانع الاول وهكذا في كل مرتبة للانهاية
كما عرفت في الصورة الثالثة فغاية الامر ان يجتمع هناك موانع موجودات
غير متناهية لوازم لاعدام الارتفاعات المترتبة بكون بعضها علة للبعض
الاخر وجميع تلك الموانع حادثة دفعة مع عدم ذلك الجزء فاذا لم تكن تلك
الموانع الموجودة الغير المتناهية مترتبة لا ذاتاً ولا زماناً لم يمكن جريان البرهان
فيها بوجه فلا يلزم التسلسل المستحيل عندهم حال عدم الجزء الواحد ايضاً بل
لا يلزم ذلك فيما اذا اختلط عدم عدم المانع ببعض مراتب سلسلة واحدة
وبذلك يختل جميع ما ذكره ههنا في نصرة الامام وستعرف تحقيق المقام
قوله بل لا يلزم اجتماع اصلاً بل للمترتبة في عدم لزوم التسلسل عندهم ببيان
انتفاء الشرطين المذكورين معاً **قوله** لجواز ان يكون حدوثها اي حدوث
تلك الموانع ولو آناً كافياً في انتفاء الاجزاء الممنوعات كما اذا فرض ان المانع
عن وجود الجزء فيما بين الحدين المفروضين وصول النقطة المفروضة على
سطح الفلك الى الحد الثاني فان ذلك الوصول آني لا يستغرق اكثر من آن
واحد ولا يلزم من زوال المانع بعد الآن او بعد زمان عود الجزء المعدوم الى
الوجود لان ارتفاع المانع لا يكفي في وجود المعلول بل لا بد من المقتضي ايضاً وليس
هنا ما يقتضي وجوده بل ما يقتضي عدمه بعد ذلك ابداً وهو امتناع اعادة
المعدوم بعينه عندهم كما سيجيء لا يقال لا وجه للاقتصار في هذا السؤال و
الجواب على عدم المانع المستلزم لوجود المانع لانهما جاريان في نفس موانع
الاجزاء ايضاً بل المناسب ان يقال على تقدير استناد عدم كل جزء الى المانع او عدم
عدم المانع المستلزم له لا يلزم الترتب بين تلك الموانع بل لا يلزم اجتماعها اه
لانا نقول المانع عن وجود الجزء ان كان علة لعدمه فهو مندرج في قوله ان كان
بسبب امر موجود والا فيكون علة عدم الجزء هناك عدم عدم المانع لا وجود
المانع على ان الاقتصار وفيما بعد يجوز ان يكون للاشارة الى ما هو التحقيق عندهم
من ان علة العدم عدم العلة لا غير **قوله** قلت تلك الموانع متعاقبة في الحدوث اي موانع وجود

الاجزاء متعاقبة مثلا اذا فرضنا ان عند تمام كل دورة من دورات الفلك يحدث
مانع عن وجود تلك الدورة بعينه فيتعين حدوث كل مانعين متواليين في نوائح
الدورات الغير المتناهية يوم وليلة ويكون حدوث كل مانع لاحق متأخرا زمانا
عن حدوث مانع سابق بقدر تلك المدة فتكون تلك الموانع متعاقبة في الحدوث
بناء على ان المراد من التعاقب ههنا مطلق التأخر الزماني الكافي في جريان البرهان
اذ من الانفصالات الفلكية ما يتراخى عن سابقه بكثير من الزمان ثم لا يخلو اما ان
يكون جميع تلك الموانع المتعاقبة في الحدوث ابدية بعد حدوثها كاعدام اجزاء
الحركة التي كانت موانع عن وجوداتها كما لو وجب دوام المانع مدة دوام انتفاء
الممنوع واما ان لا تكون ابدية بل منعدمة بعد ان حدوثها او بعد زمان كما اذا
كان حدوثها ولو ان كافيا في انتفاء الممنوع ابدا فان كانت جميعها او بعضها الغير
المتناهي ابدية بعد حدوثها يلزم اجتماعها في الوجود قطعا مع كونها متعاقبة
في الحدوث زمانا فيجري فيها البرهان ولذا قال فان اجتمعت في الوجود وتلخيص
الجواب اثبات الملازمة الممنوعة بتحرير ان مرادنا من الترتب ما يفيد صحة جريان
البرهان عند ذوي فطرة سليمة سواء كان ترتبا ذاتيا او زمانيا فالتسلسل في
الامور المجتمعة المترتبة بهذا المعنى الاعم لازم على تقدير الاستناد المذكور ايضا سواء
كانت تلك الموانع المتعاقبة في الحدوث ابدية بعد حدوثها او لم يكن وذلك
التسلسل اللازم محال لجريان البرهان المذكور في استحالة الكل فقد عرفت ان
مراده من الموانع ههنا موانع الاجزاء المتعاقبة للحركة بان يكون كل مانع مانعا
عن وجود جزء آخر فكما ان الاجزاء الممنوعات متعاقبة في الحدوث متسلسلة
الى غير النهاية من جانب الازل فكذا موانعها ويدل على ذلك صريح ما يذكره
بعيد في تطبيق السلسلتين المبتدأتين من الحادث في اليوم ومن الحادث
بالامس ومنهم من حمل الموانع ههنا على علل عدم جزء واحد بناء على ان علل المانع
عن وجود جزء موانع عنه ايضا ثم اعترض عليه بان يقال لم يظهر لي من هذا الجواب
دفع المنع الاول بل انما يندفع به المنع الثاني وهو قوله بل لا يلزم الا لجواز وجود
جميع الموانع دفعة بلا ترتب ذاتي ولا زماني فلا يجري البرهان في ابطاله انتهى
وهذا الاعتراض وارد على ما فهمه لا على الشارح فانه مبني على الغفلة عن كلمة كل في صدر
السؤال حين توجيه الشارح في الملازمة لزوم التسلسل بالاعتبارين المذكورين نعم ما اورده
متوجه على لزوم تسلسل المستحيل عندهم باعتبار عدم جزء واحد كما قد منعه اختلاله ذكره
الشارح ههنا وسيجيء جوابه قوله ولا يبعد فيه اه جواب سؤال مقدر تقديره انا قد عرفت ان لكن كون

جوابا

جوابا ملزما للحكماء المحل نظر لان مجرد الترتب الزماني لو كان كافيا عندهم في جريان البرهان
في الامور المجتمعة الغير المتناهية لما قالوا بجواز النفوس الناطقة الغير المتناهية
المتعاقبة في الحدوث بحسب الزمان الابدية بعد حدوثها كما سيشير اليه ولا تخلص
ههنا الا بان يقال مراد الشارح ههنا تحرير مراد الامام بان غرضه الزام الحكماء
بمقدمات بعضها مسلمة عندهم ككون اجزاء الحركة المستمرة المبني على بساطة الفلك
وكون ايجاب الفاعل بحيث يحتاج ايجاده لحادث الى حدوث امر ما عدا الاستعداد
وبعضها قطعية ظاهرة على كل ذي فطرة سليمة كبطلان التسلسل ههنا بجريان البرهان
فيه ويؤيده ان ايراد هذه المباحث في صورة الزام الحكماء في كتب عقائد اهل السنة
ليس الا لدفع الشبهة عن عقائدهم فيكفيه بطلان ذوي فطرة سليمة قوله فان علة عدم
كل مانع من تلك الموانع المنعدمة بعد حدوثها متعاقبة اما عدم عدم المانع عن استمرار
وجوده واما انعدام جزء من اجزاء علة وجوده لعدم الجزء بعينه لا يقال لا تفاير بين
القسمين اذ قد عرفت ان عدم عدم المانع عن وجود الجزء او المانع المنعدم كان عبارة
عن عدم ارتفاع المانع عن وجوده وارتفاع المانع جزء من علة وجوده فكان القسم
الاول عبارة عن عدم جزء من اجزاء علة وجوده وهو القسم الثاني فكان القسم الاول
مندرجا في القسم الثاني والحق منه مطلقا لانا نقول المراد بالجزء في القسم الثاني ما عدا
ارتفاع المانع وجوديا كان او عدميا وانما فعل ذلك ليجتمع الموجودات في احد القسمين
حال العدم وفي الاخر حال الوجود على تقدير كون ذلك القسم عدة في جميع المراتب وان
لم يتعرض لكون العلة امرا موجودا لان الكلام فيما كان العلة عدم عدم المانع في جميع
المراتب اولا واشارة الى التحقيق كما قدمنا قوله فعلى الاول يلزم وجود الموانع المترتبة
في الحدوث الغير المتناهية اقول حمل مراده من الموانع المترتبة ههنا على موانع الا
الموانع المترتبة في الحدوث زمانا بان يكون كل مانع منها مانعا عن وجود المانع المنعدم
من موانع الاجزاء كما هو المتبادر من كلامه وعلى علل مانع واحد بناء على ان علل المانع
عن الشيء موانع عنه ايضا ومترتبة ذاتا في الحدوث مع عدم ذلك المانع المنعدم و
يتجه على الاول ان موانع الموانع يجوز ان يكون متعاقبة غير مجتمعة ايضا كموانع
الاجزاء بعين ما ذكره من جواز ان يكون حدوث كل مانع ولو ان كافيا في انتفاء
الممنوع ابدا بعد حدوثه فلا يلزم التسلسل المستحيل عندهم بل لا يثبت به الملازمة
الممنوعة لان التسلسل المأخوذ فيها تسلسل الموجودات المجتمعة لا يقال يجوز ان يكون
بطلان هذا التسلسل ايضا مبنيا على ما سيجيء منه في تحقيق مذهب المتكلمين في جريان
البرهان عند ذوي فطرة سليمة في مطلق الامور الغير المتناهية ولو متعاقبة بحسب الزمان

وان يكون الجواب باعتبار الشق هذا جوابا بتغيير الدليل وتجريد الملازمة عن قيد المجتمعة كما
يتبادر من حرك هذا القيد ههنا لانا نقول على هذا لا حاجة الى التكلفات التي ذكرها
في هذا المقام بل لا يبوح اجزاء البرهان في نفس اجزاء الحركة بان يقال الدورات
المتعاقبة الغير المتناهية محال لجريان البرهان وايضا لا يندفع به الاعتراض الباقي
على الامام وانما يندفع بلزوم تسلسل الموجودات المجتمعة ويتجه على الثاني ما قدمناه في
احتمال ما ذكره ههنا وتقدم من البعض من جواز ان يكون حدوث عدم المانع المتعدم
لحدوث عدم ارتفاع المانع عن وجود المانع المتعلم وحدوث عدم الارتفاع المذكور
لحدوث عدم ارتفاع المانع الثاني عن عدم المانع الاول وحدوث العدم الاخير لحدوث
عدم ارتفاع المانع الثالث عن عدم المانع الثاني وهكذا الى غير النهاية كما اشرنا اليه
في الصورة الثالثة فغاية اللازم ان يوجد هناك موانع موجودة غير متناهية
لوازم للاعدام الارتفاعات المترتبة الغير المتناهية وقد عرفت ان لوازم الامور المترتبة
بالذات لا يجب ان يكون مترتبة بالذات وجميع تلك الموانع حادثة دفعة عند
حدوث عدم المانع المتعدم والا لم يعلم بينها ترتب لا ذاتا ولا زمانا فلا يجري فيها
البرهان بوجه لا يقال لعل بطلان التسلسل ههنا يبنى على ما يجيئ منه تحقيقه في
ان مطلق الامور المجتمعة الغير المتناهية يستلزم الترتب الذاتي بين المجموعات
الماخوذة منها بان يكون بعضها جزءا من البعض الاخر وان لم يكن بين احدها
ترتب ذاتي لانا نقول على هذا لا وجه لتسليم انتفاء الترتب الذاتي في الشق الاول
كما اشار اليه ولا يقدح فيه عدم ترتبها اه والجواب عن هذا الاشكال القوي المتوجه
ههنا وفيما سبق انا اذا كان عدم المانع المتعدم ههنا وعدم الجزء فيما سبق للاعدام
الارتفاعات المترتبة وكان كل عدم الارتفاع منها مستلزما لمانع موجود كما
في الصورة الثالثة كان المانع الاول مانعا عن وجود المانع المتعدم ههنا وعن
وجود الجزء المتعدم فيما سبق وكان المانع الثاني وكذا الموانع التي فوقها الى
غير النهاية مانعا عن عدم المانع الذي يليه في تحققه لا عن وجوده والا لم
يجتمع هناك مانعان فضلا عن الموانع الغير المتناهية ولا شك ان ما
كان المانع الثاني مانعا عنه من عدم المانع الاول انما هو عدمه الازلي وكذا
مانع المانع الثالث انما هو العدم الازلي للمانع الثاني وهكذا في كل مرتبة
فوقها ولا يخفى على ذي فطرة سليمة ان العدم الازلي المستمر من الازل الى وقت
معين انما ينقطع في ذلك الوقت باحدى الامرين اما بحدوث موجود او زوال
موجود ازلي سواء كانت نوعا او جنسا يتعاقب افراده او شخصا ان جوز

زوال الازلي كما سنشير اليه فاذا انقطع العدم الى دفعة لحدوث موجود فيه امر موجود وعدم
امر موجود لا ثالث لهما قطعا وان جاز ان يكون علة عدم الموجود اعم منهما ومن عدم
ارتفاع المانع في بحثنا في الشق الثاني ونقول نعم يجوز ان يكون عدم المانع المتعدم ههنا
وعدم الجزء فيما سبق لعدم ارتفاع المانع عن وجوده لكن لا يجوز ان يكون هذا العدم
ولا وجود المانع اللازم له مستندا الى مثل ذلك العدم لانهما مع انقطاع العدم الازلي
لذلك المانع متلازمة بل كل منهما حادث اما لوجود موجود او لعدم امر موجود فان
كان لحدوث موجود في جميع المراتب يلزم تسلسل الموجودات المترتبة ذاتا المجتمعة الغير
المتناهية حال عدم المانع او الجزء المتعدم وان كان لعدمه في جميع المراتب يلزم تسلسلها
حال وجوده وان كان لمجموعهما يلزم تسلسلها في الحالين او في احدهما فلا اشكال لا ههنا
ولا فيما سبق ولا فيما تحض السلسلة ولا فيما اختلط ببعض مراتبها عدم عدم المانع
واما عدم عدم المانع وغيره مما كان الاعدام المضافة فهو في حكم عدم
المانع قطعا فظهر ان مراده بالموانع المترتبة على الموانع المترتبة في الحدوث ذاتا
وزمانا فان على كل مانع مترتبة في الحدوث ذاتا متسلسلة الى غير النهاية ومجموع
سلاسل العلل لمجموع الموانع المترتبة في الحدوث زمانا مترتبة زمانا اذ كل سلسلة غير
متناهية لجزء واحد او لمانع واحد يقع بعد سلسلة اخرى لجزء او مانع اخر سابق
على الاول زمانا فكانه قال يلزمهم باعتبار كل مانع من الموانع المتعاقبة في الحدوث
سلسلة مترتبة الاحاد مجتمعة غير متناهية وانما عبر عن العلل بالموانع لان كلا
منها بالنسبة الى السلسلة اعدام الارتفاعات كان مانعا عن عدم المانع الذي بعده
كما ان المانع الاول من تلك السلسلة كان مانعا عن وجود المانع المتعدم اولا جل ان
علل المانع موانع واما قوله ولا يقدح في الشق الاول فلان الترتب الذاتي المعلوم بين
علل كل مانع من الموجبات موانع الاجزاء المتعاقبة في الحدوث زمانا لا بين تلك الموانع
المتعاقبة ويمكن ان يقال ههنا اذا كان اعدام ارتفاعات الموانع بعضها علة
للبعض الاخر كان الارتفاعات كذلك ضرورة ان ما كان عدمه علة لعدم شيء
كان تحققه علة لتحققه سواء كان ذلك الشيء موجودا او معدوما واذا كان ارتفاعات
الموانع بعضها علة للبعض الاخر كان الموانع الموجودة اللازمة لتلك الاعدام كذلك
لان ارتفاعات الموانع عبارة عن اعدامها فيرجع الامر في هذه الصورة الى علية بعض
تلك الموانع الى البعض الاخر فلا اشكال ايضا وانما اطنبت الكلام في هذا المقام فانه معركة
الاعلام ومزال الاقدام لكثرة الاوهام قوله الوجه الرابع ما عول عليه احد الجواب
وكذا الجواب الخامس جوابه بنقض دليلهم ايضا لكن بتغيير المقال بنفي سبب استعمالهم

قوله لا يمكن لا يجوز ان يكون الا واحد هنا
فحينئذ يكون علة عدمه علة جزء عدم
بعد ان يكون مجموع سلسلة اعدام اعدام الموانع
المانع ولم يجوز ... جزء واحد ان يكن
في عدم جزء واحد

الجريان لجواز سلسلة الحوادث الغير المتناهية بواسطة الحركة لا النقض بان يقال لو
صح دليلهم هذا يلزم اما قدم كل شخص من اشخاص الحوادث واما قدم نوعه او
جنسه بان يتوارد الاستعدادات الغير المتناهية على مادتين قديمتين احديهما مادة
الافلاك التي يتوارد عليها استعدادات الحركات والاخرى مادة العناصر التي يتوارد
عليها الصور والعوارض اذ سلسلة الحوادث العنصرية لا تنتظم بمجرد المادة الاولى
واللازم بجميع اقسامه باطل اما الاول فبالبداهة واما الثاني فلما ذكره المجيب من ان
ذلك التوارد الغير المتناهي مناف للحالة التي يقتضيها القديم بالنسبة الى الحوادث
فاما ان لا يكون تلك المادة قديمة او تنقطع سلسلة الاستعدادات الحادثة المتواردة
عليها والا لزم اجتماع النقيضين هي ان يوجد للمادة القديمة تلك الحالة وان
لا توجد وقوله بل عدم تناهي موجودات اه شرع في ابطال الشق الاخير بدليل
بعده وغيره بان يقال بعد وجود القديم الواجب بالذات لا يمكن سلسلة الحوادث
المتعاقبة الغير المتناهية مطلقا سواء كانت حوادث عنصرية او فلكية وسواء
كانت تصورات متعاقبة للمجرد او تعلقات ارادة قديمة للمنافات المذكورة
ولا ينافي كون هذا الجواب نقضا اخر لدليلهم بهذا الاعتبار تضمنه جوابا عن منع
الجريان بابطال سندهم او باثبات المقدمة الممنوعة التي هي بطلان التسلسل اللازم
في صورة النقض السابق وانما لم يجعل ما نقل عن الامام من هذا القبيل لان جواب
الرازي كجواب السابق على تحمل الاجوبة وهذا جواب تحقيقي ولو في زعم المجيب ومقام هذه
الاجوبة هو مقام الاجوبة التحقيقية كما لا يخفى قوله عارض هو مع قوله متواردة خبر
واحد لكانت كقولهم هذا حلو حامض بمعنى مز فلا يلزم كون الصور التي هي الجواهر
من العوارض وتعلقات الارادة القديمة عارض لها وتصورات المجرد عارض له
وغير محصور معقول الى غير متصور وغير ممكن والمراد في التصور لكثيرات
الانسان انما يتصور كثيرا ما يمكن له من متناه او تعداده فبهذا الاعتبار جعلوا
جعلوا في التصور الكثير كناية عن عدم امكانه كما هو الشائع في امثال هذه العبارة
فلا يتجه ان الحكم بكون غير معقول يستحيل بدون تصوره على ان الكناية في مادة مخصوصة
لا تتوقف على وجود المعنى الحقيقي فيها كما عرفت قوله وهذا يوجب اي وجوب
كون القديم سابقا على حادث يوجب ان يكون له اي ان يوجد له زمان مفروض
موهوم يوجد فيه ذلك القديم ولا يوجد فيه شيء من الحوادث فلا يكون هذا
القول عين قوله فلا بد ان يكون سابقا ولا عين قوله لان القديم يجب
ان يكون اه اذ ليس فيهما التفات الى تلك الحالة بخلاف هذا القول ثم ان مراده في قوله

على كل واحد مما يصدق الحادث اعم من ان يكون ذلك الفرد لو واحدا واحدا بالشخص
او بالنوع او بالجنس اذ مفهوم الحادث كما يصدق على كل شخص حادث يصدق
على كل جملة حادثة في نوع او انواع ويدل عليه ما سبق في كلام الشارح فلا حاجة الى ما قيل
الظاهر ان المجيب اراد بالكل ههنا الكل المجموعي قوله ويلزم من تواردها هذا اشارة
الى ملازمة دليل الابطال المعتبر على هيئة القياس الاستثنائي وما سبق كان
اثباتا للمقدمة الاستثنائية وحاصله لو توارد سلسلة الحوادث المتعاقبة
الغير المتناهية يلزم ان لا يوجد للقديم تلك الحالة اللازمة له بالنسبة الى الحوادث
واللازم اجتماع النقيضين واللازم باطل لما ثبت من قبل ثم قوله من توارد
الحوادث الغير المتناهية عليه محمول على التمثيل اي وكذا يلزم ذلك من تواردها
معه بشهادة قوله بل مقارنته لها مع بعضها فان كلمة مع ثابتة للصورتين
المذكورتين في كلام المجيب احديهما قبل الشروع والاخرى بعده فالبيان الشامل
لهما لا المختص بالصورة الاولى كما قيل قوله قلت هذا بداهة الوهم اي بداهة
الحكم بالمنافات بين دوام المقارنة وبين السبق على كل فرد بواسطة ايجاب
ذلك السبق تلك الحالة بداهة الوهم لا بداهة العقل لان العقل لا يرضى
بذلك الايجاب وانما رضي به وهم المجيب ولذا حكم ببداهة هذه المنافات
فاندفع ما قيل الظاهر ان حكم الوهم انما هو الحكم بانه يجب للقديم تلك الحالة وبعد
قبول هذا الحكم فالحكم بالمنافات بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق
على كل فرد بديهة العقل لا بديهة الوهم قوله انما يستلزم كون القديم متحققا في
الزمان السابق على كل فرد سواء كان ذلك الفرد شخصا او جملة اشخاص متناهية
او غير متناهية لما تقرر من ان كل فرد جزء من المجموع الغير المتناهي وحدوث
الجزء يستلزم حدوث الكل الغير المتناهي الاجزاء والاحاد فيكون ذلك الكل من افراد
الحادث كالجملة المتناهية الاحاد فلما كان حدوث ذلك الكل الغير المتناهي
الاحاد وقت حدوث ذلك الفرد كان القديم سابقا على وجوده بمقدار زمانه ايضا
وبذلك اتضح فساد الاعتراض الاتي ايضا وتلخيص كلامه منع ايجاب القديم
تلك الحالة فلا يتم المقدمة الاستثنائية من دليل الابطال لكنه اورده على دليل
الملازمة من المنافات لان ذلك راجع الى ان تلك المنافاة مبنية على الايجاب المذكور
فلا يتم الملازمة ايضا قوله وانما يلزم ذلك لو لزم اه يعني لم يؤخذ في مفهوم القديم
ان يكون سابقا على جميع ما يصدق عليه مفهوم الحادث في زمان واحد بل المأخوذ
فيه ان يكون سابقا على كل فرد من افراد الحادث بان يوجد قبل ذلك الفرد

فليكن سابقا على فرد في زمان وعلى فرد آخر في زمان آخر وهذا المعنى لا يقتضي ان لا
يكون مقارنا بفرد آخر حين كونه سابقا على الفرد الذي بعده بل السبق على كل فرد
بدون مقارنته بواحد منها لا يمكن فيما كان افراد الحوادث المتعاقبة غير متناهية
وانما يمكن فيما كانت متناهية قوله وقد اعترض عليه اي على المجيب بالوجه الرابع
لان ايراد آخر عليه بمنع المنافاة كايراد الشارح لا اعتراض على ايراد الشارح قوله
وانت تعلم فساده لوجهين الاول ان حكمه بلزوم المنافاة على تقدير كون الكل
المجموعي حادثا فاسد الثاني حكمه بعدم حدوث الكل المجموعي عند حدوث الفرد
الواحد فاسد ايضا وانت خبير بان الفساد من ما ذكره بقوله وكانه توهم اه قوله
يستلزم حدوث المجموع ومع ذلك لا يلزم المنافاة المذكورة كما قرره وما اوردوا
عليه ههنا من ان معنى الحدوث هو الوجود بعد العدم فحدوث المجموع انما
يكون باتصافه بالوجود بعد العدم وظ ان اتصاف فرد بالوجود غير مستلزم
لاتصاف المجموع به بل المجموع ههنا ليس بحادث ولا قديم بالمعنى المصطلح
ان المجموع الغير المتناهي غير موجود لانعدام اكثر اجزائه في كل وقت ولذا
حكموا بان الحركة بمعنى القطع غير موجودة مع وجود كل جزء منها في جزء من
الزمان فظهر ان كلام القائل المعول غير مبني على ما توهم من التوهم وحمله على
ابتنائه على ذلك التوهم بعيد ودعوى البداهة في استلزام حدوث الجزء
حدوث الكل في هذه المادة فاسدة غير مسموعة قطعا انتهى فتوهم فاسد
مبني على الغفول عما نبه عليه تحقيقه من الشارح المحقق من ان لهذا الكل المتعاقب الاجزاء
نوعا من الوجود بناء على ان الوجود اعم من الوجود على سبيل اجتماع الاجزاء ومن
الوجود على سبيل تعاقب الاجزاء كيف وما ابطل المتكلمون باجراء برهان التطبيق
والتضايف فيه استحالة مطلق التسلسل ولو متعاقبة الآحاد وليس الا لهذا الوجود
فلا مساغ لرد ما ذكره الشارح ههنا عند القائلين بحدوث العالم ومنهم المعترض
وقياسه على الحركة بمعنى القطع فاسد لانها متصل واحد لا وجود لها في الوسط لعدم
تمام اجزائها ولانه المنتهى لانها تبطل عنده ولذا صرح ابن سينا في الشفاء
بان وجودها على سبيل وجود الامور في الماضي وبيانها بوجه اجزاء الامور الموجودة
في الماضي قد كان لها وجود فيه ان من الماضي كان حاضرا ولا كذلك هذه الحركة كما ذكره
الشارح في حاشية التجريد قوله وقد قدح بعض الفضلاء في مذهب الفلاسفة
اه وهو العلامة الخفتي زاده اورده في تتميم دليل حدوث العالم بان يقال العالم مركب
من الاعيان والعوارض والكل حادث اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة وبعضها

بدليل

بدليل طريان العدم واما الاعيان فلانها لا تخلو عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث اما الصغرى فلانها لا تخلو عن الحركة والسكون واما الكبرى فلان ما لا يخلو
عن الحوادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل ثم اورد على دليل الكبرى
بان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود
الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود في ازمنة
مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ومعنى ازلية الحركات الحادثة ان ما من حركة
الا وقبلها حركة اخرى لا الى بداية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسلمون
ان لا شيء من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام في الحركة المطلقة ثم قال والجواب
انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من
الجزئيات اقول هذا الجواب غير مرضي له لانه اورد المنع المذكور من طرف الحكماء
على تلك الكبرى في شرح المقاصد ثم قال في جوابه واجيب اولا باقامة البرهان
على امتناع ان يكون ماهية الحركة ازلية وذلك من وجهين احدهما ان الازلية
تنافي المسبوقية ضرورة والمسبوقية من لوازم ماهية الحركة وحقيقتها لكونها
عبارة عن التغير من حال الى حال ومنافي اللازم منافي للملزوم قطعا وثانيهما
ان ماهية الحركة لو كانت موجودة في الازل لزم ان يكون شيء من جزئياتها ازليا
اذ لا تحقق للكلي الا في ضمن الجزئي لكن اللازم باطل بالاتفاق وثانيهما باقامة
البرهان على امتناع تعاقب الحوادث الغير المتناهية بوصفين احدهما طريق
التطبيق وثانيهما طريق التضايف وقد مر التفصيل ثم نقل بيان امتناع تعاقب
الحوادث الغير المتناهية وجوها اخر اشار في بعضها الى رد الجوابين الاولين
حيث قال ومنها ان كل حركة يفرض لا يخلو من ان تكون مسبوقة باخرى فلا يكون
ازلية ضرورة سبق العدم عليها او لا تكون مسبوقة باخرى بل يتحقق حركة
لا حركة قبلها فيكون اول الحركات فيكون للحركة بداية وهو المطلوب ورد
بانا نختار الاول ولا يفيد الا حدوث كل جزئي من جزئيات الحركة ولا نزاع
فيه وانما النزاع في ان ينتهي الى حادث لا يكون قبله حادث آخر فظهر ان اعتماده
في هذا الباب على طريق التطبيق والتضايف ولذا اورد عليه المولى الخيالي
في حاشيته بوجهين احدهما ان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية
فيأخذ في تلك الحيثية حكمه كذلك يوجد في ضمن جميع الجزئيات التي لا بداية
لها فيأخذ ايضا حكمها ولا استحالة في اتصاف المطلق بالمتقابلات بحسب
الحيثيات وثانيهما انه لو صح ما ذكره لزم ان لا يوصف نعيم الجنان بعدم التناهي

انتهى قوله فلا يتصور قدم النوع لعل التخصيص بالنوع لكون الكلام هنالك في نوع
الحركة ويصح ذلك في الافراد قدم المطلق كما في كلام بعض الفضلاء لان الماهية
التي لا توجد الا في ضمن الفرد اعم من الماهية النوعية والجنسية كما لا يخفى
ان لا يزال فرد من افراده اولا يخفى ان كلمة لا الداخلة على المضارع للاستقبال
ولهذا قيل هذا معنى لا ابد على وفق مرادهم لا معنى القدم فالاولى ان يقول
مرادهم بقدم النوع انه ما من فرد الا وقبله فرد اخر الى لا نهاية كما قال التفتازاني
وكذا الكلام في ما ذكره في قضية الورد اقول لعل التعبير عن الماضي بصورة المضارع
للايماء الى الوجه الثاني من الوجهين اللذين اوردهما المولى الخيالي قوله وليت
شعري اه اقول هو يقول الامر كما قلت وانما ذكره ههنا لكونه جوابا مع
اشتهارا عند القوم واشرت الى اختلاله في شرح المقاصد وليت شعري
ما سبب حيرتكم بعد ما اشرت الى اختلاله ومنهم من التزم تصحيحه بتقديمك
واجبة ولا يمكن ذلك الا بعد بيان انتهاء جزئيات الحركة ببرهان التطبيق
والتضايف وبعد الاحتياج اليهما لا حاجة الى نفي قدم المطلق لان نفي قدمه
بعرض انتهاء سلسلة الجزئيات قوله يدل على بطلان التسلسل في الامور الموجودة
في نفس الامر المترتبة ذاتا او زمانا لما حقق من ان السابقية والمسبوقية
المتضايفين لا تختصان بالذاتيين بل تعمان الزمانيين ايضا بل الوصفيين ايضا
فيما انفصل بعض الاحاد المترتبة وضعا عن بعض اخر واما اذا اتصل بعض
الاحاد ببعض كما في الخطين المفروضين الغير المتناهيين لاثبات تناهي
الابعاد ففي جريان برهان التضايف في تناهيهما بحث لان اجزائهما سابقة
والمسبوقة فرضية محضة وكذا اتصافها بالسابقية والمسبوقية والاولية و
الثانوية وسائر الامور قوله وذلك لان حاصل برهان التضايف اه
هذا دليل بطلان اللازم من دليل الايراد بان يقال لو وجد سلسلة الحوادث المتعاقبة
الى غير النهاية سواء كان كل متقدم منها علة لما بعده او لا يلزم امكان
ذهاب سلسلة المتضايفين الى غير النهاية مبتدأة من حادث معين متصف
باحدهما دون الاخر واللازم محال فكذا الملزوم اما الملازمة فلان تلك الحوادث
ان كان بعضها علة لبعض الاخر فيوجد بينها العلية والمعلولية او الابوة و
البنوة وامثالهما من المتضايفين والا فلا اقل من تحقق السابقية والمسبوقية
في الواقع بينهما واما بطلان اللازم فلانه لو ذهب سلسلة المتضايفين من
ذلك الحادث الى غير النهاية كان يكون ذلك الحادث متصفا بالمسبوقية فقط

من غير

من غير ان يتصف بالسابقية فاما ان يوجد في السلسلة قبل ذلك الحادث حادث متصف
بالسابقية فقط من غير ان يتصف بالمسبوقية اولا يوجد فعلى الاول يلزم تناهي
السلسلة على تقدير لا تناهيها وعلى الثاني يلزم ان تزيد عدد المسبوقية الواقعة
في تلك السلسلة على عدد السابقيات الواقعة فيها بمسبوقية واحدة هي ما في
الحادث المبدأ لان كل واحد مما قبله متصف بالسابقية والمسبوقية معا تحصل
التكافؤ والتساوي فيما قبله وبقي ما فيه من المسبوقية المحضة زائدة والاول
محال يستلزم لاجتماع النقيضين والثاني محال يستلزم لوجود احد المتضايفين
بدون الاخر وهذان المحالان ربما يجعل استحالة احدهما دليلا على لزوم الاخر
فيقرر البرهان على وجهين احدهما لو ذهب سلسلة المتضايفين الى غير النهاية
لزم زيادة عدد احد المتضايفين على الاخر والا لوجد في السلسلة حادث متصف
بالسابقية بدون المسبوقية فيلزم تناهيها على تقدير لا تناهيها فعلى تقدير
ذهابها الى غير النهاية بحيث لا يلزم تناهيها بوجه يلزم تلك الزيادة قطعا
وهذا الوجه ما اختاره الشارح ههنا الثاني لو ذهب سلسلة المتضايفين الى غير
النهاية لزم تناهيها على تقدير لا تناهيها والا لزم الزيادة المذكورة وهذا الوجه
هو ما اختاره صاحب التجريد فان قلت لا نسلم انه على تقدير ان يكون كل حادث
قبله متصفا بهما يلزم الزيادة بل غاية الامر يلزم ان يوجد قبل ذلك الحادث
حادث اخر سابق عليه الا يرى انا اذا فرضنا سلسلة مركبة من خمسة حوادث
لا غير ففي هذه السلسلة اربع مسبوقيات مبتدأة من الواحد منتهية في الرابع
واربع سابقيات مبتدأة من الثاني ومنتهية في الخامس فاذا فرضنا ان الخامس
متصف بكل من السابقية والمسبوقية لم يلزم الزيادة بل يلزم ان يوجد قبله
سادس سابق عليه والامر كذلك في السلسلة الغير المتناهية وهذا هو منشأ
قول من قال لا نسلم لزوم الزيادة كيف وكل مسبوقية في السلسلة انما هي بازاء
السابقية ما قبله من الحوادث وبالجملة بمجرد صدق قولك كل واحد من احاد
السلسلة له سابقية ومسبوقية لا يظهر تكافؤهما فيما فوق المعلول الاخير وانما
يظهر لو لم يصدق قولك ايضا بازاء كل مسبوقية في السلسلة المنتهية على المعلول
الاخير سابقية فيها قلت كل تكافؤ يقع في السلسلة فهو واقع في نفس الامر
بمجرد سابقية الاسبق من غير توقف على مسبوقية كما وقع في المثال بمجرد
سابقية الخامس من غير توقف على مسبوقية فكلما تحقق التكافؤ في السلسلة
المنتهية على المعلول الاخير يقع فيما قبله سابقية محضة وينعكس النقيض

لا فوقه كما لم يقع فيما قبله سابقية محضة لم يقع التكافؤ بل يلزم زيادة احدهما
وهو المطلوب بل نقول لك ان مسبوقية كل خامس لزمها ان لا يكون السلسلة المركبة
من الخمسة مركبة منها بل من السلسلة الزائدة عليها بواحد كذلك مسبوقية كل
واحد في احاد السلسلة الغير المتناهية يلزمها ان لا تكون تلك السلسلة الغير المتناهية
مركبة من الاحاد الغير المتناهية بل مما زاد عليها بواحد فيلزم ثبت هي غير المتناهي
ففي التقديران يكون سلسلة المتصف بقبل غير متناهية بحيث لا يلزمها تناهيها
بوجه يلزم الزيادة المذكورة قطعا ونحن نقول لو تمم السابقية والمسبوقية لهما
بالذات وبالواسطة ففي التقديرات في الحدوث يلزم ان يتحقق في كل حادث
مسبوقيات غير متناهية وسابقيات متناهية لان كل حادث مسبوق
بحوادث غير متناهية وسابق في كل زمان على حوادث متناهية محصورة
بينه وبين الحادث الاخير فلا شبهة في لزوم الزيادة المذكورة قطعا بخلاف
ما اذا كان الحوادث متناهية اذ في الحادث الاخير من المثال اربع مسبوقيات
وفي الثاني ثلث مسبوقيات وفي الثالث اثنان وفي الرابع واحدة ومجموع المسبو
قيات في تلك السلسلة عشرة وكذا مجموع السابقيات لان في الخامس
اربع سابقيات وفي الرابع ثلث وفي الثالث اثنان وفي الثاني واحدة فالمجموع
عشرة ايضا فلا مجال للتوهم فيه اصلا قوله لو كان التسلسل من جانب المبداء
اي في جانب العلل واما اذا كان التسلسل في جانب المعلولات كما اذا اخذ سلسلة في
سابق معين كالعلة الاولى التي لا علة له كما اذا فرض ان الواجب تعالى اوجد موجودات
غير متناهية بالفعل وكان بعضها علة للبعض الاخر وليس مراده من المبداء
مبداء السلسلة فان المسبوق المعين ههنا نعم اراد بالمبداء فيما بعد مبداء
السلسلة قوله وهو بديهي اذ لا يجوز العقل بقاء بلا مسبوق ومسبوقا
بلا سبق واب لا ولد له وابن لا اب له وهكذا قوله من جانب واحد لما هو
لو كان مبداء السلسلة معلولا اخيرا لا علية له كالابن الذي لا ولد له او علة اولى
لا معلولية لها كالواجب تعالى فيما فرضنا من قبل واما اذا لم يوجد المبداء
المذكور كما اذا فرض ان ههنا موجودات كان بعضها علة للبعض الاخر ولا نهاية
لها لا في جانب العلل ولا في جانب المعلولات بل كل منها علية لما بعده ومعلولية
لما قبله فالتسلسل هناك من الجانبين اعلم ان التسلسل عندهم يطلق على معنيين احدهما
لا تنتهي الموجودات بالفعل وثانيهما لا تنتهي بالقوة لان الامور الغير المتناهية
بمعنى اي جملة اخذت منها كان اكثر منها زيادة من الماخوذ ان كان جميعها موجودة

بالفعل في زمان واحد او في ازمنة متعاقبة غير متناهية فهو تسلسل بالفعل وان لم
يكن جميعها موجودة بالفعل بل الموجود بعضها ويخرج البعض الاخر من القوة
الى الفعل شيئا فشيئا بحيث لا يقف لخروج عند حد من الحدود الاستقبالية
او لم يكن شيء منها موجودا ويخرج كذلك فهو تسلسل بالقوة المشهورة عندهم
بالتسلسل بمعنى لا يقف عند حد والتسلسل بهذا المعنى في مبداء معين بحيث لا يتناهى
عند حد في جانب الاستقبال جائز عند المتكلمين كما جوزوه في مقدورات الله تعالى
والعداد العارضة لها وعند الحكماء ايضا جوزوه في انقسامات الجسم الغير النهاية وانما
جوزوه لان الموجودات الخارجية من القوة الى الفعل متناهية في كل حد وزمان
من جانب الابد لكونها محصورة بين ذلك المبداء والحادث الاخير وكل الحوادث
المتعاقبة بالنسبة الى جانب الابد من هذا القبيل واما المعنى الاول فله ستة اقسام
فان تلك الموجودات الغير المتناهية بالفعل ان كان جميعها موجودة مجتمعة في
زمان واحد وكان بعضها علة للبعض الاخر فان وجد فيها معلول اخير لا معلول
بعده فهو القسم الاول المسمى عندهم بالتسلسل في جانب العلل وان وجد فيها العلة
الاولى التي لا علة قبلها فهو القسم الثاني المسمى عندهم بالتسلسل في جانب المعلولات
وان لم يوجد فيها شيء منهما بل كان كل علة قبلها علة اخرى وكل معلول بعده
معلول اخر فهو القسم الثالث المسمى عندهم بالتسلسل بالفعل في الجانبين وهذه
الاقسام الثلثة محال عند الفريقين لجريان البراهين وان كان جميعها موجودة
مجتمعة في زمان واحد ولم يكن بعضها علة للبعض الاخر فان كان بينها ترتب
وضعي فهو القسم الرابع وهو ايضا محال باتفاق الفريقين لجريان التطبيق وان لم يكن
بينها ترتب لا طبعا اي ذاتا ولا وضعا اي في الاشارة الحسية كما جوزه الحكماء في النفوس
الانسانية الغير المتناهية فهو القسم الخامس وان كانت موجودات غير مجتمعة
بل متعاقبة في ازمنة متعاقبة غير متناهية بالفعل من جانب الازل كما جوزه الحكماء
في سلسلة الحوادث المتعاقبة المستندة الى جانب الازل لا الى نهاية فهو القسم السادس
وخالفهم المتكلمون في جواز القسمين الاخيرين حيث حكموا باستحالتهما ايضا اما القسم
الخامس فلما ياتي من الشارح واما القسم السادس فلما ذكره ههنا من جريان برهان
التضايف والتطبيق في استحالتهما ايضا اذا عرفت هذا فنقول ذلك المتوهم انما
في جريان التطبيق فيما كان التسلسل من الجانبين سواء كان التسلسل في كلا الجانبين
بالمعنى الاول كما في القسم الثالث او كان في احد الجانبين بالمعنى الاول وفي الجانب
الاخر بالمعنى الثاني كما في القسم السادس الذي نحن فيه اذ هذه العدد لا يتجه فيما نحن فيه اذ لما ان

لكل معلول علية ومعلولية في القسم الثالث كذلك على تقدير ان لا يكون للحوادث المتعاقبة
اخر يكون لكل مسبوق سابقية ومسبوقية فيما نحن فيه فلا يظهر لزوم الخلف
الذي هو الزيادة المذكورة في هذين القسمين فلا تعرض في كلام المتوهم لجواز
تسلسل الامور المتعاقبة في كلا الجانبين بالمعنى الاول ولا في كلام الشارح بابطاله
بارخاء العنان كما توهموا وقالوا انما قالوا وكيف يجوزه المتوهم مع ان المعنى الاول
بشرط التعاقب محال بالنسبة الى جانب الابد بداهة وبدون الشرط يرجع الى
القسم المستحيل عند الفريقين لجريان سائر البراهين مع ان توهمه لا يتوقف
على تجويز ذلك كما عرفت **قوله** وذلك لانا اذا اخذنا اه شروع في بيان لزوم
الخلف المذكور في التسلسل في الجانبين فيما كانت الاحاد مرتبة مجتمعة في الوجود
كما في القسم الثالث ليندفع التوهم المذكور عنه اولا وعما نحن فيه ثانيا بقوله
ومن البين اه فنقول كالمعلول الاخير ان حمل على المعلول الاخير في الواقع كما هو
المتبادر فالكاف لتشبيه ذلك الواحد بالمعلول الاخير في القسم الاول وان
حمل على المعلول الاخير في الفرض فالكاف للتمثيل والتخصيص كلامه ان ذلك الواحد
وان كان له سابقية ومسبوقية معا لكن مسبوقيته معتبرة في سلسلة المتضايفين
في جانب العلل وسابقيته معتبرة في سلسلتها في جانب المعلولات بحيث لا مدخل له
لشيء منهما في سلسلة الاخرى فبالنظر الى مسبوقيته كان ذلك الواحد كالمعلول
الاخير في القسم الاول في انهما لم يتصفا في سلسلة المتضايفين في جانب العلل الا
بمسبوقية واحدة فلا بد في سلسلة العلل من علة تتصف بالسابقية دون المسبوقية
والا لزم الزيادة المذكورة وبالنظر الى سابقيته كان كالعلة الاولى في انهما لم يتصفا
في سلسلة المتضايفين في جانب المعلولات الا بسابقية واحدة فلا بد له في سلسلة
المعلولات من معلول يتصف بالمسبوقية دون السابقية والا لزم الزيادة المذكورة
ايضا فقوله ههنا حتى تتحاذى اه وفيما بعد لتتحاذى اعداد اه اشارة الى وجوب
الانتهاء تبيين لدلالة البرهان المقرر على الوجه السابق بان يقال لو لم تنته السلسلة بل
ذهب المتضايفان الى غير النهاية لم يتحاذيا بل زاد احدهما على الاخر فلا عدول
في كلامه عن تقرير البرهان على الوجه الاول ولا الى تقريره على الوجه الثاني من وجهي
تقريره كما توهم بعضهم فاعترض على القولين بان الاولى ان يقول والا لارتفع
التقدم والتأخر كما في شرح التجريد **قوله** ومن البين ان هذا البرهان اه قد اشرنا
الى انه شروع في بيان لزوم الخلف المذكور فيما نحن فيه فلا يتجه عليه انه تكرار
لما سبق يعني ان هذا البرهان الجاري في استحالة التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة

الغير

الغير المتناهية في الجانبين على ما قررنا يجري في استحالة تسلسل الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية
من جانب الازل ايضا وان كان لكل ما فرض مسبوقا اخيرا سابقية مع عدم المسبوقية اذ قد
عرفت انه بمجرد مسبوقيته المنتظمة في سلسلة المتضايفين الممتدة الى جانب الازل
لزم الزيادة المذكورة كما لزم في القسم القسم الثالث ولا فرق بينهما الا بان سابقيات
الاحاد مجتمعة مع مسبوقياتها في القسم الثالث ومتعاقبة فيما نحن فيه ولا ضرر فيه
لان عدد السابقيات لا يزيد على عدد المسبوقيات سواء كانت مجتمعتين او متعاقبتين
كما في سلسلة الابوة والبنوة فان الشخص بعد ما اتصف بالبنوة حين ولادته
لا يتصف بالابوة الا بعد تولد ولده فكان بين اتصافه بالبنوة واتصافه بالابوة
زمان كثير ومع ذلك لو فرض هناك سلسلة الاباء والاولاد الى غير النهاية وابتدأت
تلك السلسلة من الابن الاخير فهذا البرهان يدل على انتهاء تلك السلسلة الى اب لا اب له
لئلا يزيد عدد الابوات على عدد البنوات وان كان للابن الاخير ولد بعد زمان و
وبالجملة هذا البرهان يدل على وجوب انتهاء سلسلة الحوادث المتعاقبة من جانب الازل
واما من جانب الابد فلم يقل بعدم انتهائها من هذا الجانب احد من الحكماء حتى نتكلم
عليه بل هو بشرط التعاقب غير ممكن بداهة وبدون الشرط يكون من افراد القسم
المحال باتفاق الفريقين ان بقي الترتب الذاتي المعتبر في العلل المعدة التي هي الحوادث
المتعاقبة عندهم والا فيكون من افراد القسم الخامس وسيجيء استحالته **قوله** او
تعاقب ظاهره ان كلا من المتضايفين العارضين لكل من المتعاقبين يعرض
للمعروض حين وجوده لا قبله ولا بعده كان يعرض السابقية للامس حين وجود الامس
فاذا انعدم الامس ووجد اليوم تزول السابقية مع الامس وتوجد مسبوقية اليوم
معه وهذا محال يستلزم لانفكاك احد المتضايفين عن الاخر بل حين وجود الامس
لا توجد سابقيته على اليوم ولا مسبوقية اليوم به وانما توجدان معا حين وجود اليوم
وح لا توجد سابقية اليوم على الغد ولا مسبوقية الغد به وانما توجدان معا اذا وجد
الغد وهكذا كما عرفت في الابن والاب فبين اتصاف كل يوم بمسبوقيته باليوم
السابق وبين اتصافه بسابقيته على اليوم المسبوق يوم وليلة فالوجه ان المراد
من المتضايفين ههنا جنس المتضايفين بجنس السابقية الشاملة لجميع السابقيات
المنتظمة في السلسلة وجنس المسبوقية الشاملة لجميع المسبوقيات المنتظمة فيها بدليل
اضافة العدد الى احدهما وقد عرفت تعاقب الجنسين في كل واحد من احاد سلسلة
الحوادث المتعاقبة وفي التعاقب حينئذ اشارة الى انه دافع للتوهم المذكور عما نحن فيه
بوجه اخر حيث انه يلزم الزيادة المذكورة بلا شبهة الى زمان حدوث السابقية في المسبوقية

الاخير اذ بمجرد وجوده اتصف بالمسبوقية بما قبله ولا اتصف بالسابقية الا بوجود شيء
مسبوق فلزم الزيادة مدة وجود المسبوق الاخير واحد المتضايفين لا ينفك
عن الاخر فضلا عن تلك المدة فلقائل ان يقول يجري البرهان فيما كانت
الاحاد المترتبة مجتمعة لا فيما كانت متعاقبة لانه اذا اتصف الحادث الاخير بالمسبوقية
بالحادث الذي قبله فاما ان يتصف الحادث المتقدم بالسابقية عليه وقت وجود
الاخير او وجود المتقدم او لا يتصف في شيء من الوقتين وعلى الاخيرين يلزم انفكاك
احد المتضايفين عن الاخر وعلى الاول يلزم ثبوت السابقية للموضوع المعدوم مع
ان الايجاب يقتضي وجود الموضوع فظهر الجواب اه السابقية والمسبوقية والعلية
والمعلولية وامثالها من المضاف يقينا لكونها من المعقولات الثانية في التحقيق لا يعرضان
لمعروضهما في الخارج بل في الذهن فقط والسابق المتقدم وقت وجود الحادث الاخير
معدوم في الخارج لا في الذهن بل هو مع الحادث الاخير موجودان في الذهن في
ذلك الوقت فيعرضهما السابقية والمسبوقية معا في الذهن في نحو الاول
ويمنع لزوم الثبوت للموضوع المعدوم فان قولنا في اليوم الذي نحن فيه امس
سابق على اليوم قضية ذهنية لا يستدعي الا وجود الموضوع في الذهن فان قلت
وكذا الغد في ذلك اليوم معدوم في الخارج لا في الذهن بل هو مع اليوم الموجود
موجودان معا في الذهن فيعرضهما السابقية والمسبوقية معا في الذهن في
وقت وجود اليوم لا وقت وجود الغد فلا يصح حديث التعاقب قلت السابقية
والمسبوقية العارضتان في نفس الامر انما يترتب على الوجود الخارجي كالابوة
والبنوة ولما كانت الحوادث الماضية والحالية موجودة بالفعل ووجود المحقق
كان قولنا في اليوم امس سابق على اليوم قضية صادقة في ذهنية حقيقية
ولما لم يكن للامور الاستقبالية وجود محقق بالفعل بل مفروض لم يكن قولنا
في اليوم الغد مسبوق بهذا اليوم ذهنية حقيقية صادقة بل ذهنية فرضية
صادقة بمعنى على تقدير وجوده يكون مسبوقا باليوم واليوم سابقا عليه
لو وقع الذي هو مدار صدق القضايا اعم مما في الماضي او الحال او الاستقبال لما بين
في محله لكنه لا يوجب ان يكون جميع القضايا الصادقة في سابقيات الحوادث
الاتية الممكنة ومسبوقيتها ذهنيات حقيقية كيف ولو كان الامر كذلك لجرى
البرهان في وجوب انتهاء الحوادث في جانب الابد الى حادث لا يمكن بعده حادث
اخر بحيث لا يصدق الحكم الذهني الذهنية فرضيا كما هو مقتضى البرهان مع ان
وجوب انتهائها في جانب الابد باطل باتفاق الفريقين ويستلزم لانتهائها مقدورات

الذهنية عنده ذلك الحد بخلاف ما اذا توقف صدق هو الحكم الذهني الحقيقي على وجود الموضوع
في الذهن المنتزع ذلك الوجود عن الموجود الخارجي المحقق كما في الذهنيات الحاكمة
بالسابقية والمسبوقية على الحوادث الماضية والحالية الموجودة بالفعل ووجود المحقق
اذ غاية ما يجري فيه البرهان ح وجوب انتهائها في كل زمان الى حادث لم يوجد بعده
حادث اخر لا الى حادث لم يمكن بعده حادث اخر ولا محذور فيه بل لما لم يمكن خروج
جميع تلك الممكنات الاستقبالية الغير المتناهية الى الفعل دفعة وجب الانتهاء
في كل زمان من الازمنة الاستقبالية الى حادث لم يوجد بعده حادث اخر وذلك
لا يستلزم وجوب انتهائها الى حادث لم يمكن بعده حادث اخر اذ على تقدير حدوث
حادث اخر بعده لا يلزم الا المذكور الذي هو خروج الكل دفعة وهكذا في كل حد
من حدود الاتية فلا كلام في صحة حديث التعاقب وبذلك اندفاع التوهم المذكور
بوجه اخر ومن غفل عما ذكرنا ههنا قال الاولى ان يقول سواء اجتمع احدهما
في الوجود او تعاقبت اذ الكلام في اجتماع الاحاد للذهن اجتمع عنهما قوله مثلا لا يمكن
ان يكون الاباء اه في هذا المثال توضيح لما سبق من ان الاتصاف بالمتضايفين
كالابوة والبنوة لا يقتضي اجتماع الموصوفين في الوجود الخارجي وان سلمت احد
المتضايفين لا تزيد على سلسلة الاخر سواء في المجتمعة او في المتعاقبة وتنبيه على بطلان
قولهم بقدم نوع الانسان وغيره من انواع الحيوان التي يتسلسل في افرادها المتعاقبة
الابوة والبنوة بل على بطلان قولهم بوجود نفوس ناطقة غير متناهية حادثة
عند تمام استعداد الابدان في الارحام بناء على ان الشخص الانساني مركب من الجسم
والنفس الناطقة كما اختار الشريف في حاشية التجريد وكل من الابوة والبنوة
عارض لذلك المركب لا لكل احدهما فقط بل البرهان يجري في تناهيهما وان كان
الشخص الانساني عبارة عن الجسم بشرط تعلق النفس الحادثة بان يكون
النفس شرطا خارجا لا داخلا في الشخص الانساني بناء على ان تركب المادي مع
المجرد غير معقول مع ان البرهان يجري في تناهيهما بوجه اخر هو باعتبار عروض
السابقية والمسبوقية لها ذاتا وزمانا اما زمانا فظاهر واما ذاتا فلان حدوث
كل نفس كان مشروطا بتمام استعداد بدن الجنين وذلك البدن موقوف على جسم ابيه
ونفسه اذ لا يكفي وجود احدهما فكان نفس الاب سابقة بالذات على نفس الابن
في ذكره الشارح في بعض كتبه من انهم لم يجعلوا النفوس الناطقة مترتبة بالذات فانما
يتم على القول بقدمها كما هو رأي افلاطون وغيره من اصحاب التناسخ لكن القائلين
بقدمها قائلون بتناهيها فلان يقال لا يثبت حدوث العالم الا بابطال جميع الاحتمالات

قوله بخلاف ما اذا توقف اه
والحاصل ان مقتضى البرهان وجوب الانتهاء الى امر لا يكون ما بعده موضوعا لحكم ذهني حقيقي بالمسبوقية عليه بل غاية صدق ذلك الحكم الذهني فانه يصدق ذهنيا فرضيا لا حقيقيا فان صدق ذلك الحكم الحقيقي يتوقف على وجود الموضوع يكون الموضوع بحيث لو وجد لوجد فيقتضي الانتهاء الى حادث لا يمكن بعده حادث اخر وذلك البرهان ح وجوب الانتهاء الى حادث لا يمكن بعده حادث اخر فيلزم وجوب انتهاء المقدرات وهو باطل وان لم يصدق ذلك الحكم الحقيقي بمجرد امكان الموضوع بل يتوقف صدقه على وجوده المحقق في الخارج فمقتضى البرهان ح وجوب الانتهاء الى حادث لم يوجد بعده حادث اخر لا الى حادث لم يمكن بعده حادث اخر والامر فيه هين ولا يلزم وجوب انتهاء المقدرات كما قرر ههنا في الاصل
منه

وان لم يذهب اليه المتحد واعلم ان مرادهم من البنوة هيهنا مطلق الولدية عبروا عنها بالبنوة لمجرد مراعات الجنس لنا قض بينها وبين الابوة والاف الابوة قد تنفك عن البنوة في الذهن والخارج فيما اذا كان الولد مونثا مع ان احد المتضايفين لا ينفك عن الاخر لا في الخارج ولا في الذهن وكذا برهان التطبيق يجري في الامور المتعاقبة الغير المجتمعة في الوجود لا الى نهاية وان لم تكن مترتبة طبعا اذ الغرض اثبات تناهي الكل الزاما وتحقيقا لا الزاما فقط بشهادة ان برهان التطبيق والنص انما سيق هيهنا ليثبت بهما المدعى المصرح حدوث العالم في ضمن الايراد بهما على دليلهم ولذا لم يذكر فيما سبق دليلا على ذلك المدعى مع انه من وظيفة كل من يكون في صدد الشرح فلا بد ان يجعل مرادهم في ايراد البرهانين على ابطال ما هي سلسلة الحوادث المتعاقبة مطلقا سواء كان بعضها علة معدة للبعض الاخر كما زعم الحكماء او لم يكن كما عندنا نعم ان مراده انه ايضا يجري في الامور المتعاقبة في الواقع كما يجري في الامور المترتبة المجتمعة باتفاق بيننا وبينهم لان ذلك الجريان المتفق عليه هو باعتبار التطبيق في الوهم وذلك التطبيق في الوهم وذلك التطبيق لا يقتضي اجتماع الاحاد والفرق بين الصورتين تحكم بحت كما ستعرفه

قوله لان التطبيق في الوهم اي حكم العقل بمعونة الوهم بانطباق الاحاد على الاحاد حكما مطابقا للواقع لا يقتضي اجتماع الاحاد في الوجود بل ذلك الحكم مطابق للواقع فيما كانت الاحاد متعاقبة ايضا ولذا قال بل العقل بمعونة اه فمراده من الحوادث المترتبة هو المترتبة زمانا سواء كانت مترتبة ذاتا اولا لما قدمنا وفي قوله بمعونة الوهم اشارة الى ان ليس مرادهم من التطبيق في الوهم ما يتبادر منه من ان الحاكم بانطباق الاحاد على الاحاد هو الوهم بل مرادهم ان الحاكم به هو العقل لكن بمعونة الوهم بناء على ان الوهم يشرع في تطبيق المبدأ على المبدأ اي في الحكم على احدهما بكونه بازاء الاخر ثم يطبق الثاني على الثاني وهكذا الى ان يعجز عن الحكم على الجزئيات وبعد العجز يسلم تلك الجزئيات الغير المتناهية الى العقل ويحكم العقل بعد ذلك بانه اذا ذهب النظام على هذا الاسلوب يلزم انطباق كل من احاد الكبرى على واحد من احاد الصغرى فالحاكم بهذه الكلية هو العقل والحاكم بين المبدئين الجزئيين هو الوهم في المشهور لكن التحقيق ان الحاكم في الكل هو العقل وان كان حكمه في البعض بواسطة الوهم والذنب التوهم الى العقل في قوله وتوهم انطباق مبداه لكن بشكل اعانة الوهم فيما لم يكن الاحاد المستحضرة عند العقل اجمالا صور محسوسات كالاجسام والجسمانيات بل كانت صور مجردات او معقولات صرفة الا ان يكون مراده

اعانة الوهم في بعض الصور كما اذا كانت الاحاد اجساما متعاقبة كافراد الانسان او جسمانيات متعاقبة كالدورات الفلكية المتعاقبة اذ لما لم يجتمع اجزاء دورة واحدة فلا وجود للدورة الا في الذهن ويمكن ان يقال لا يمكن للعقل ان يحكم بكون بعض المجردات او المعقولات بازاء البعض الاخر ما لم يصورها الوهم بصور المحسوسات لا يقال على هذا يتجه على البرهان ان تصور المجردات والمعقولات بصور المحسوسات محال يجوز ان يستلزم محالا اخر هو احد المحالين اللازمين في البرهان لانا نقول ما لزم احد المحالين المذكورين فيما كانت الاحاد محسوسة علمت قطعا ان المنشأ في الكل هو لا تناهي الاحاد لا غير وبهذا البيان يتضح البرهان في جميع مجاريه كما لا يخفى واعلم ان حاصل البرهان التطبيق انه لو وجد جملة غير متناهية لوجد في ضمنها جملة اخرى غير متناهية ايضا واللازم محال فكذا الملزوم اما الملازمة فلان وجود الكل يستلزم وجود الجزء واما بطلان اللازم فلانه لو وجد جملتان غير متناهيتين فعند تطبيق الاحاد على الاحاد اما ان يكون بازاء كل واحد من احاد الجملة الكبرى واحد من احاد الجملة الصغرى فيلزم مساوات الجزء للكل ولا يوجد فيلزم تناهي الجملة الصغرى بل تناهي الكبرى الزائدة عليها بقدر متناه مع فرض لا تناهيها والخلف فكذا وجودها واوردوا على تقريب دليل الثاني بان احد المحالين المذكورين لم يلزم من فرض وجود السلسلتين فقط بل من فرض وجودهما مع فرض انطباق الاحاد على الاحاد ويجوز ان يكون ذلك الفرض فرض محال يستلزم محالا اخر فلا يتعين ان منشأ احد المحالين اللازمين هنا وجود الجملتين المذكورتين لجواز ان يكون المنشأ ذلك الانطباق المفروض فاحتيج في اتمام البرهان هيهنا الى بيان ان ذلك الانطباق المذكور ممكن بحسب نفس الامر لا ممتنع ليتعين ان المنشأ هو فرض وجود الجملتين المذكورتين فمراد الشارح من قوله هيهنا بل العقل بمعونة الوهم اذا اخذ جملة اه بيان هذا الامكان كما يدل عليه قوله بناء على امتناع التطبيق فيما فرعه على هذا الكلام وللقائل ان يقول ان كانت الصغرى جزءا من الكبرى حين التطبيق كما هو الظاهر من لزوم مساوات الجزء للكل فالحكم بانطباق المبدئين خلاف الواقع ضرورة ان مبدأ الجزء لا يكون بازاء مبدأ الكل وكذا ما فرض جزءا ثانيا من الصغرى ثالثا في الواقع اذ ليس هناك الا سلسلة واحدة في الواقع هي الكبرى وهكذا الكلام في الجزء الثالث وما فوقه الى غير النهاية فلا يمكن التطبيق اي الحكم بالانطباق الا في حكم الوهم ولا في حكم العقل وان لم يكن جزءا منها حين التطبيق فانا فرضنا الكبرى لم تبق من احاد الكبرى الا الزائد على الصغرى فيلزم تطبيق الاحاد المعدومة للكبرى

قوله ان تصور المجردات اي التصور هيهنا لغوي بمعنى قبول الصورة لا اصطلاحي بمعنى العلم فافهم منه

على الاحاد الموجودة للصغرى وتلك الاحاد المعدومة وهمية محضة لا تتصف بالانطباق
الذي هو من توابع الوجود المحقق فلا يمكن التطبيق في حكم العقل ولذا لم يجر البرهان
في الاعداد الموهومة الغير المتناهية المترتبة المراتب فانه انما يجري في سلسلة متميزة
الاحاد في نفس الامر ليصح الحكم بانطباق الاحاد على الاحاد والاعداد المنتزعة العارضة
للموجودات المتناهية متناهية عندنا وان لم نقدر عليها بل كانت الصغرى جملة
مباينة للكبرى وكان مساواة الجزء للكل بواسطة ان الجزء مساو للصغرى المساوية
للكل حصل من تطبيق الوهم والعقل ممكن لكن على هذا لا يدل البرهان على استحالة
جملة واحدة بل على استحالة جملتين فصاعدا فلا يتم المطلوب ههنا وهو ابطال
سلسلة واحدة في حوادث غير متناهية والجواب لما كان بعض احاد السلسلة
منفصلا عن بعض الاخر في ضمن السلسلة الكبرى سلسلة صغرى موجودة بوجود
مغاير لوجود الكبرى حتى لو انعدم الكبرى بانعدام الجزء الزائد لما ضر ذلك في وجود
الصغرى اصلا فكل من احاد الصغرى كان جزءا من المجموعين المتغايرين وجودا
فكل منها اعتباران في نفس الامر في تحت الاول ونقول انما يكون الحكم
بانطباق احد المبدئين على الاخر خلاف الواقع لو لم يكن الجزء الثاني من الكبرى
مبدأ الصغرى الموجودة بوجود اخر في الواقع وذلك مم بل هو مبدأ الامر
موجود في الواقع لا انه بمجرد التوهم وهكذا الكلام في الجزء الثالث والثالث وغيرهما
الى غير النهاية نعم لو كان بعض اجزاء السلسلة متصلا ببعض الاخر لتوجه
ذلك بناء على ان الاجزاء المتصل الواحد فرضية محضة لا وجود لها في الواقع غير
موجود الكل كما حققه الشارح في بعض كتبه ولذا احتج جواز اثبات تناهي الابعاد
ببرهان التطبيق لا فرض خطين متوازيين احدهما انقص من الاخر بقدر
ذراع مثلا هذا هو المستفاد من كلامهم ونحن نقول تحت الثالث لئن سلم
البرهان على استحالة سلسلة واحدة بان يقال لو وجد سلسلة واحد غير متناهية
لا يمكن ان توجد معها سلسلة اخرى من نوعها ويجري فيها المقدار والحقيقة النوعية
امكان الاتي واللازم محال اما الملازمة فلانه لما وجد تلك الحقيقة النوعية في
ضمن فرد هو الجزء الموجود مع الكل بوجود مغاير لوجوده لم يكن ذات
الفرد الاخر اعني السلسلة الصغرى ابية عن الوجود المستقل مع الكل الذي هو
السلسلة الكبرى فيكون وجود الصغرى مع الكبرى ممكنا بالذات وان امتنعت لامر خارج
واما استحالة اللازم فلانه لو وجد سلسلتان متباينتان كذلك لامكن التطبيق الممكن بلا شبهة
يلزم احد المتساويين بالذات واذا امتنع اللازم بالذات يمتنع وجودهما لذاته فيستحيل امكانه ايضا لان امكان المحال محال

وفي امكان

وفي امكان التطبيق كلام اخر يجيء بعد قوله وتوهم انطباق مبدأ او لبس هذا التوهم
منحصرا في توهم الانطباق في حركة احديهما حركة اينية دون الاخرى لوجوه الاول
ما اشرنا من ان احاد الجملة ربما يكون مجردات او معقولات صرفة غير قابلة
للحركة اصلا فيجوز ان ينشأ المحال من فرض حركتها المستحيلة نعم يمكن ذلك
فيما كانت الاحاد قابلة للحركة الاينية بالذات كالاجسام المترتبة وضعا او
بالتبع كالاعراض الحالة في تلك الاجسام وفيما كان هناك خطان غير متناهيين
كما في اثبات تناهي الابعاد بتحريك الخط الاصغر الى ان ينطبق المبدآن مع
سوق البرهان الثاني ان الاحاد قد تكون عوارض متعاقبة غير متناهية
لجسم واحد كدورات الفلك الواحد او لاجسام متناهية كدورات الافلاك
التسعة مع ان الافلاك غير قابلة للحركة الاينية عند الحكماء والثالث ان ذلك
انما يصح فيما كانت السلسلتان القابلتان للحركة الاينية متباينتين بالذات
لما ذكرنا لا فيما كانت احديهما جزءا للاخرى كما ذكروا اذ على تقدير حركة احاد
الجزء يلزم حركة احاد الكل بالضرورة غير المبدأ المفروض وبالعكس بل مرادهم
من توهم انطباق المبدأ على المبدأ مجرد فرض ان يكون احدهما بازاء الاخر في
غير فرض حركة اصلا فيما لم يكن بعض الاحاد منفصلا بالبعض الاخر اذ هذا
القدر ربما يكفيهم الا يرى انا لو فرضنا سلسلة مركبة من عشرة احاد وفرضنا
الاول المبدأ بازاء الثاني باعتبار كونه مبدأ السلسلة المركبة من التسعة الموجودة
في ضمنها بوجود اخر وفرضنا الثاني باعتبار كونه جزءا ثانيا للسلسلة الاولى بازاء
الثالث باعتبار كونه جزءا ثانيا للسلسلة الثانية وهكذا الى ان يجعل التاسع
بازاء العاشر بالاعتبارين الثابتين لهما في نفس الامر ثم قصدنا العاشر لنجعله بازاء
واحد من احاد السلسلة الصغرى لم نجد هناك واحدا يتصف بكونه جزءا عاشرا
للسلسلة الصغرى في الواقع فنحكم بان ليس بازاء كل واحد من احاد الكبرى واحد من
الثانية في الواقع فيلزم انتهاء الصغرى في جانب العاشر بل انتهاء الكبرى ايضا
في هذا الجانب اذ لما كانت جميع احاد الصغرى مشتركة بين السلسلتين فاذا انتهت لم يزيد
عليها احاد الكبرى الا بقدر ما زاد في جانب المبدأ وذلك متناهية والزائد على المتناهي
بقدر متناه متناه بالضرورة وبالجملة يلزم تناهي السلسلتين معا ولو فرض ان للسلسلة
الصغرى جزءا عاشرا بازاء عاشر السلسلة الكبرى يلزم ان يكون احاد السلسلة الصغرى ايضا
عشرة مساوية لاحاد الاولى فيلزم مساواة الجزء للكل قوله ينطبق سائر احاد الاولى الخ
لا يتصف كل من الاحاد الباقية للاولى بالانطباق على واحد من الاحاد الباقية للثانية

بان يكون بازائه في الواقع لما عرفت ان المراد ببيان امكان التطبيق ليندفع ما اوردوا
على البرهان كما قدمنا فالمراد بتطبيق سائر احاد الاولى على سائر احاد الثاني ان وجد
بازائه من الاولى واحد من الثانية فاندفع عنه ان يقال ما ذكره مخصوص بلزوم
المساواة مع ان الواجب ذكر ما يعم التساوي والتناهي ولو قال بتطبيق سائر احاد
الثانية على سائر احاد الاولى لم يتوجه ذلك اصلا واندفع ايضا ان يقال لا حاجة
ههنا الى الحكم بالانطباق لان انطباق الاحاد على الاحاد كان مقدما للمنفصلة
التي هي تاليته المتصلة الحاكمة بانه لو وجد جملتان غير متناهيتين وفرض
انطباق احد المبدئين على الاخر فاما ان ينطبق كل من احاد الاولى على واحد
من الثانية اولا ينطبق ومقدما للمتصلة القائلة بانه كلما كان الكل منطبقا
يلزم المساواة ومن البين ان اطراف الشرطية المتصلة والمنفصلة لا حكم فيها
بالفعل تحقيقا بل فرضا قوله فان كان تجويزهم التسلسل اه الظ من الدليل ههنا
برهان التطبيق لكن ما ذكره ههنا جارية برهان التضايف ايضا فالوجه
الذي كلامه ايجازا بليغا والمراد جنس الدليل الشامل لسائر البراهين ولذا
غير عنوان البرهان الى عنوان الدليل وقوله بناء على امتناع التطبيق مبني على
ان امتناع التطبيق مستلزم لعدم جريان برهان التطبيق وعدم جريانه يستلزم
لعدم جريان سائر البراهين بناء على ان برهان التطبيق يجري في كل ما جرى فيه
سائر البراهين بدون العكس ولذا كان عمدة من بينها في كلامه اشارة الى
كونه عمدة تحت صل كلامه ان تجويزهم ذلك التسلسل اما لعدم جريان البراهين
واما لتخلف حكم المدعى ههنا والكل بط اما الاول فقد ظهر فساده
مما ذكرنا من جريان برهاني التضايف والتطبيق اما التضايف فقد عرفت تحقيقه
واما برهان التطبيق فلان جميع المقدمات ماخوذة فيه قطعية فلو توجه المنع
عليه فانما يتوجه على تقريبه بناء على تجويز امتناع التطبيق وقد عرفت انه ممكن
قطعا وبعد ذلك لا شبهة في جريانه ايضا ولهذا قال فيما بعد فيرد عليه ان مقتضى
الدليل اه واما الثاني فلما يأتي بقوله فيرد عليه اه ومن غفل عما ذكرنا جعل ايراد
برهان التضايف على دليلهم جوابا الزاميا بانه جار فيها فاذا لم تكن متناهية يلزم
تخلف حكم مدعاه فيلزم عدم صحة البرهان الصحيح عندكم وليت شعري ما
الفرق بينه وبين ايراد برهان التطبيق على دليلهم بل التحقيق ان كلا الايرادين جواب
تحقيقي بانهما جاريان في الامور المتعاقبة قطعا فيلزم تناهيها ليثبت بهما مدعى المص
في ضمنهما فقد ظهر ان مبنى هذا التفريع تفرعه على مجرد جريان برهان التطبيق بل على مجموع جريان

البرهانين قوله فقد عرفت فساده في قولنا ومن البين ان هذا البرهان اه ومن
قولنا وكذا براهين التطبيق يجري اه مع بيان امكان التطبيق وما يقال لمجرد توهم التطبيق
غير كاف في جريان برهان التطبيق لجواز ان يكون انطباق الاحاد على الاحاد محالا
مستلزما لاحد المحالين وان يكون توهمه من قبيل توهم انياب الاغوال فقد
عرفت اندفاعه بما قدمنا من امكان ان يكون كل من احاد الجملتين المتغايرتين
موجودا بازاء واحد في احاد الاخرى سواء كانت الاحاد مجتمعة او متعاقبة كيف ولو
كان محالا مستلزما لاحد المحالين لاستلزامه تطبيق احاد الجملة الكبرى على
احاد الصغرى في جملتين متناهيتين ايضا اذ لا فرق بين التطبيقين قطعا واما
ما اوردوا عليه مما حاصله ان صحة التطبيق الذي هو الحكم الاجمالي بان كل واحد
من احاد احديهما منطبق على واحد في احاد الاخرى تتوقف على امرين
احدهما امتياز الاحاد في نفسها ووجودها ممتازا كل منها عن الاخر وثانيهما
اتصاف تلك الاحاد في الواقع بالاولية والثانوية والثالثية والتقدم والتاخر
والمطابقة والمقابلة وغير ذلك من النسب والاضافات التي يتوقف عليها صحة
ذلك الحكم الاجمالي وكلا الامرين موجودان في الاحاد المجتمعة لا في المتعاقبة لانها
باعتبار وجودها الخارجي يتحقق امتياز الاحاد في نفسها لكن باعتبار هذا
الوجود لا يتحقق اتصافها بتلك الاضافات لان الاتصاف بها يقتضي اجتماع
الموصوف في الوجود في ظرف الاتصاف وايضا النسب والاضافات في التحقيق
من الامور الاعتبارية التي لا تعرض لمعروضاتها الا في الذهن وباعتبار وجودها
في الذهن لا يتحقق امتياز الاحاد في نفسها لا في الوجود الذهني الاجمالي لانها في
هذا الوجود موجودة في الذهن بصورة وحدانية لا امتياز لشيء منها عن الاخر
فيها ولا في الوجود الذهني التفصيلي بان يوجد كل منها بصورة مغايرة لصورة ما عداه
لامتناع ان يلاحظ الذهن امورا غير متناهية تفصيلا دفعة او في زمان متناه
واذا لم يكن لها امتياز في نفسها فكيف يتصف في الواقع بتلك الاضافات فذلك
الحكم الاجمالي مطابق للواقع في المجتمعة لا في المتعاقبة لا باعتبار وجودها الخارجي دفعة
وهو ظ ولا تدريجا لما عرفت ولا باعتبار وجودها في الذهن اجمالا وتفصيلا
كما ذكره بعض المحققين في حاشية حكمة العين فقطعي البطلان لانه منقوض اما
اجمالا فلانه لو صح لم يصدق الحكم بالتعاقب وبتقدم البعض على البعض على الحوادث
المتعاقبة ولا على اجزاء الزمان ولم يصدق موجبة كلية ذهنية محمولها اضافة بين
افراد موضوعها والكل بط لا يخفى بل لو صح لم يصدق ذلك الحكم الاجمالي في المجتمعة ايضا

انما كان تلك الاضافات من الامور الاعتبارية في التحقيق كما ذكره فلا يتصف بها
المجتمعة باعتبار وجودها الخارجي بل باعتبار وجودها الذهني لكن وجودها
في الذهن تفصيلا غير ممكن واجمالا غير مفيد لانتزاعها في نفسها باعتبار الوجود
الذي يتوقف عليه ثبوت المحمول الاعتباري نعم لو بني ذلك الايراد على ما زعمه بعض الحكماء
من ان جميع النسب والاضافات موجودات في الخارج لا تعرض لمعروضاتها في الذهن
بل في الخارج لكان له وجه لكن ذلك الزعم بطل في التحقيق وبعد البناء على التحقيق
لا وجه لتلك الايراد قطعا واما تفصيلا فلانا لا نسلم ان المتعاقبة باعتبار
وجودها في الذهن اجمالا لا تتصف بتلك الاضافات في الواقع وانما لا تتصف لو لم
يكن ذلك الوجود الذهني الاجمالي منتزعا من موجودات متمايزة في نفسها في
الواقع وليس كذلك لانه منتزع من تلك الامور المتعاقبة المتمايزة الموجودة في اوقاتها
ومن البين ان تميز كل من وجوداتها وقتا لا يتوقف على وجود غيره معه وتحقيق هذا
المقام هو ان ما كانت المقابلة والمطابقة والاولية والثانوية وغيرها من الاضافات
المتفرعة على وجود معروضاتها وامتيازها في نفسها فاذا قلت مبدأ الجملة الكبرى
بازاء مبدأ الصغرى وبالعكس يصدق هناك موجبتان شخصيتان ذهنيتان حقيقيتان
لا فرضيتان لكون وجود موضوعهما في الذهن منتزعا من الموجود في نفسه في الخارج
ومن البين ان هاتين الذهنيتين صادقتان معا في تحقق المجتمعة دائما ما دام
الاحاد موجودة وفي المتعاقبة حين وجود المتحيز في الخارج كما عرفته في السابقة
والمسبوقية وهكذا يصدق في حق كل واحد من متقابلين كالثانيين والثالثين
وغيرها شخصيتان ذهنيتان كذلك لو حكم بهما ما لكن لما لم يمكن للذهن
الحكم بتلك الشخصيات الغير المتناهية احتجنا في صورتي الاجتماع والتعاقب
الى الحكم الكلي الذهني الحقيقي المنطبق المشتمل على احكام جميع تلك الشخصيات
كما في لوازم القاعدة الكلية المنطبقة على احكام جزئية غير متناهية ومن البين
ان صدق ذلك الحكم الكلي عبارة عن صدق كل واحدة من الشخصيات المندرجة
فيه فلا شبهة في امكان ان يتصف كل من المبدئين في الواقع المحقق بالانطباق
على الاخر ولزوم انطباق سائر الاحاد على سائر الاحاد سواء كانت مجتمعة او متعاقبة جملة
وهذا هو معنى امكان التطبيق اي الحكم بالانطباق حكما ذهنيا حقيقيا مطابقا
للواقع لا مطلقا ولو فرضيا وعلى هذا التحقيق يدور جريان برهان التضايف
في المتعاقبة ايضا فظهر ان برهاني التطبيق والتضايف جاريان في المتعاقبة ايضا والفرق
بينهما تحكم باطل قطعا لا ريب فيه كما حكم به الامام فخر الدين الرازي بعد تأمله

اربعين سنة

اربعين سنة لما اشار اليه في بعض كتبه **قوله** وان كان هذا ذلك التجويز منهم لاجل التشه
اي تخلف حكم المدعى في المتعاقبة لا بعدم الجريان واعلم ان الشريف المحقق وغيره
من المحققين صرحوا بان ذلك التجويز منهم لعدم الجريان لكن الشارح هنا وفي حاشية
التجريد حكم بان تجويزهم يحتمل الامرين مع ان فيما ذهب اليه سد لجميع مسالك
الاوهام **قوله** فيرد عليه ان مقتضى الدليل انه لا يقال ذلك ثم اذ لما جاز ان يكون الممكن
باعتبار الوجود اللايزالي ممكنا وباعتبار الوجود الازلي محالا مستلزما للمحال فلم لا يجوز
ان يكون سلسلة الحوادث باعتبار الوجود المتعاقبي ممكنا وباعتبار الوجود الاجتماعي
محالا مستلزما لاحد المحالات المذكورة في البرهانين لانا نقول انما يتوجه ذلك لو كان
استلزامها لتلك المحالات باعتبار وجودها الاجتماعي وليس كذلك بل هي مستلزمة
لها باعتبار وجودها التعاقبي وكذا كل من هذه المحالات محال باعتبار كلا الوجودين
فلا شبهة في ان مقتضى البرهان عدم وجودها الا مجتمعة الاجزاء ولا متعاقبة الاجزاء
ان الكلام هيهنا في وجود الكل الذي هو مجموع الاجزاء وقول والوجود اعم من ان
يكون وجودها في الان اه جواب سؤال مقدر بان يقال لعلهم لا يثبتون للكل المتعاقبة
الاجزاء وجودا في الخارج فدفعه بان ليس لهم ان يمنعوا وجوده لان الوجود عندنا
وعندهم اعم من ان يكون على سبيل اجتماع الاجزاء كالدار ووجود البيت المبني تدريجا وعلى
سبيل تعاقب الاجزاء كالدار ووجود عشرة بات متعاقبة اذ لا ينكر وجود مجموع الضربات
العشرة في الخارج احد من العقلاء والا لم يستحق الفعال الاجرة بضربة واحدة وهو
باطل عرفا وشرعا ولا يتوجه على ذلك انهم حكموا بعدم الحركة بمعنى القطع في الخارج مع
وجود جميع اجزائها في الخارج متعاقبة لما اشرنا فيما سبق مما ذكره الشارح في حاشية
التجريد من ان لا غرض الشفاء من الفرق بين الامور الموجودة في الماضي وبين الحركة بمعنى
القطع فكلام الشيخ صريح في ان الوجود في الزمان اعم من ان يكون على سبيل اجتماع
الاجزاء وعلى سبيل تعاقب الاجزاء المنفصل بعضها عن البعض **قوله** بل للوجود عند
الفلاسفة اه انما اتى به تحقيقا لما سبق من ان الوجود الخارجي عندهم اعم من الاجتماعي
والتعاقبي بان للوجود الخارجي بعد الاقسام الثلثة قسما رابعا هو الوجود في الدهر
ودفعا لما يرد على الاول بان القدماء طالبوا ذي العالية موجودة في الخارج وليس
شيء منها انيا ولا زمانيا فاجاب بانها موجودة في الدهر وليس المراد من هذا القول
جوابا اخر بان الموجودات المتعاقبة الماضية والمستقبلة كلها مجتمعة في الوجود في الدهر
اذ لا ماضي ولا حال ولا استقبال بالنسبة الى الوجود في الدهر وانما هي بالنسبة الى الوجود
في الزمان وان رأيه الشارح في رسالة اثبات الواجب حيث قال وقد ضبطها الوجود

وجودها في الان لا يلزم ان يكون ... او ... [illegible] ... الوجود في الزمان عندهم ... اعم من ان يكون ... صح

خارجي ثم نقل الجواب بالوجود التعاقبي كما توهموا ههنا لان وجود تلك الامور المتعاقبة
مجتمعة في الدهر ان كان عبارة عن الوجود العلمي فسيجي البحث عنه وان كان عبارة
عن الوجود الخارجي فهو يستلزم وجوب انتهاء الحوادث المتعاقبة التي هي مقدورات
الله في جانب الابد لجريان البرهان من حيث انتهائها فيكون جوابا من وجه احزرو
وليس ما نقله الشارح في الرسالة من ضبطها الوجود الخارجي غير الجواب بالوجود
التعاقبي لان القائل بذلك الضبط هو المص في المواقف وقد صرح الشريف هناك
بانه عبارة عن الوجود التعاقبي ويدل على ما ذكرنا ان قوله فالوجود في الزمان
على سبيل التعاقب بعد هذا القول من تتمة الجواب بالوجود التعاقبي قطعا بقي
ان المص وشارح الاشارات صرحا بان نسبة المتغير الى المتغير زمان ونسبة المتغير
الى الثابت دهر ونسبة الثابت الى الثابت سرمد عندهم فعلى هذا يكون المبادي
العالية الثابتات موجودة في السرمد عندهم لا في الدهر بل الموجود في الدهر
هو الزمان المتغير ولذا قالوا الدهر وعاء الزمان ولعله وجد اطلاق الدهر على
ما يعم السرمد عندهم بان يكون الدهر عبارة عن النسبة الى الثابت سواء كان
المنسوب ثابتا او متغيرا قوله ثم لا يخفى انه اذا سلم جريانه اه لا يخفى ان برهان
التطبيق كما قررنا قياس خلفي يتوقف جريانه في الامور المتعاقبة على صدق جميع
مقدماته المأخوذة فيه وعلى ثبوت تقريبه ببيان امكان التطبيق كما ذكرنا فعدم
جريانه فيها كما يكون بامتناع التطبيق يكون بعدم صدق بعض المقدمات
المأخوذة فيه لكنه اشار بالترديد السابق بين الاحتمالين المذكورين في منع الخلو
اعني كون التجويز منهم لعدم الجريان او للتخلف الى ان سائر المقدمات المأخوذة
من لزوم التساوي او التناهي وبطلانهما قطعية لا يقبل المنع اصلا بالنظر الى
ذات الامور المتعاقبة واشار ههنا الى ان هذين المحذورين اعني التساوي والتناهي
يجريان فيها لزوما واستحالة باعتبار عارض العدد ايضا كما انهما يجريان في المجتمعة
الغير المترتبة الاحاد ببيين جريان المحذورين لزوما واستحالة تارة
باعتبار ذوات المجموعات وتارة باعتبار عوارض الاعداد فالبرهان تام قبل
هذا الكلام قطعا فلذا قال فيما سبق فيرد عليه ان مقتضى الدليل وهذا الكلام
كالدليل الثاني للمدعى المبين بدليل قبله فانه لمجرد التعاضد لا لافادة العلم
الجديد لانه تحصيل الحاصل كما ذكره المص في المواقف ومراده ان هذين المحذورين
يجريان في صورة التعاقب لزوما واستحالة اما لزوم التناهي على الثاني واستحالته
فظاهران واما لزوم التساوي الجزء والكل في الامور المتعاقبة فلانه يستلزم مساواة العدد

العارض للجزء والمعدد العارض للكل واما استحالته فلما ذكره ولاجل الاشارة الى ما ذكرنا
لم يقل وهذان المحذوران محالان في صورة التعاقب ومما يدل على ما ذكرنا ههنا
ان موضوع المقدمة البديهية القائلة بان الكل اعظم من الجزء اعم من ان يكون جوهرا
او عرضا غير الكم او كما قوله فليتامل يحتمل الوجوه الاول ما اشرنا من التحقيق في
امكان التطبيق الاجمالي في المتعاقبة ايضا الثاني التنبيه على الفرق بين جريان المحذورين
باعتبار ذات الامور المتعاقبة وبين جريانهما باعتبار العدد العارض لها وان
كان المال واحدا عارضا للمعدودين اولا وللمعدودين ثانيا اذ العدد ههنا ملحوظ
تبعا كالمعنى الحرفي وهناك ملحوظ اصالة كما اذا التفت الذهن الى المعنى الحرفي الثالث
ان ما ذكره ههنا كما سيأتي موقوف على كون العدد العارض للجزء جزءا من العدد
العارض للكل وسيجي البحث عليه والجواب عنه الرابع السؤال والجواب اما السؤال
فان العدد من العوارض الموجودة عند الحكماء فلا يعرض المعدود الا في الخارج
واذا لم يجتمع الاحاد في الوجود الخارجي فكيف يعرضها العدد واما الجواب فان العدد
من الامور الاعتبارية في التحقيق فيعرض المتعاقبة ايضا في الذهن صح كعشرة
ضربات ومائة دورات والعروض الذهني يكفيه وجود المعروض في الذهن كعروض
الاضافات والنسب الخامس السؤال والجواب ايضا اما السؤال فبان يقال صرح
ابن سينا بان العدد انما يعرض الماديات دون المجردات فلا يتم البرهان في ابطال
سلسلة المجردات المتعاقبة بهذا الاعتبار وان تم فيه باعتبار ذاتها للقطع بان
الجزء لا يكون مساويا للكل وان لم يعرضهما العدد في الواقع بل في مجرد التوهم
واما الجواب فبان المختص بالماديات هو موضوع علم الحساب الذي يبحث فيه
عن الجمع والتفريق وغيرهما مما يعرض النفس الماديات او صورها الخيالية لا مطلق
العدد فانه بط ويشهد ببطلان العقول العشرة مع ان الاختصاص غير صحيح
في التحقيق السادس ما اشرنا في ان قوله فان العدد المتناهي اه ليس مسوقا لمجرد
استحالة التساوي بل مسوق لبيان لزوم التساوي وجزء العدد العارض للكل ايضا
ولذا قال بمعنى انه يستحيل اه وان جريان التناهي لزوما واستحالة كالسابع
ان قوله بل الكم مطلقا اشارة الى اثبات تناهي الابعاد باجراء برهان التطبيق
كما اعترفنا ولذا حكم في اخر بحث الحدوث بتناهي الامتداد المكاني قطعا من غير
ايراد دليل هناك قوله واعلم ان الفلاسفة اه لعله معطوف على الامر بالتامل اي اذا عرفت
ما ذكرنا فليتامل واعلم اه او على المحذوف اي افهم ما ذكرنا واعلم ان الفلاسفة اه
والاوجه انه جملة معترضة ممهدة لابطال الشرط الثاني الذي هو توأم الشرط الاول

وليس ابطاله مما يتعلق بما نحن فيه من الايراد على دليلهم واثبات حدوث العالم
وان تضمن تحقيق حال برهان التطبيق في جريانه بلا اشتراط شيء منهما ولذا
غير العنوان قوله اذ لا انتظام فيها مضبوطا في نفسها لا بحسب وجودها في الخارج
لعدم ترتب الاحاد في نفسها وضعا او طبعا ولا بحسب وجودها في الذهن اجمالا
او تفصيلا لما عرفت انها في الوجود الذهني الاجمالي موجودة بصورة وحدانية
لا تمييز للاحاد فيها والوجود الذهني التفصيلي غير ممكن فلا يتصف بعضها با
بالاولية وبعضها بالثانوية والثالثية وغيرها من الاضافات والنسب لا بحسب
الخارج ولا بحسب الذهن واذا لم تتصف الاحاد بتلك الاضافات في الواقع
فكيف يصح حكم العقل بانه بعد تطبيق الواحد على الواحد ينطبق سائر الاحاد
على الاحاد على النظم في الواقع لما ذكره في المتعاقبة قوله وعلى هذا الشرط اعتمدوا
اه قد سبق منا اشارة الى ابطاله بجريان برهان التطبيق باعتبار كونها مترتبة
في الحدوث زمانا وفصلنا في الرسالة بل بجريان برهان التضايف كما اشرت
وسنشير الى ابطاله بجريان برهان التطبيق في مطلق الامور المجتمعة في الوجود
لا يقال يستفاد مما ذكره ههنا ان ليس بين النفوس الناطقة الغير المتناهية
ترتب ذاتي وصرح في الرسالة بخلافه حيث قال وايضا نفس الابن متوقفة على
بدنه المتوقف على نفس الاب المولد لمادة بدنه ففيها ترتب بالطبع لانا نقول
غاية ما يستفاد من بيانه انه لا يجري على هذا الشرط عدم ترتبها في زعمهم لما
وما ذكره الشريف المحقق في حاشية التجريد من ان نفس الاب سبب لتحريكاتها
الا انها حركات مخصوصة معدة لحصول مادة بدن الابن الذي له مدخل في حدوث
نفس الابن فيترتب السلسلة من نفس الاب وهي تلك الحركات والبدن ونفس
الابن وقد عدم من تلك السلسلة بعض احادها اعني الحركات المخصوصة والبدن
فلا ينطبق احدها الا بملاحظة تفصيلها كيف ولو كانت منطبقة في نفس
الامر لكانت الاحاد المعدومة ايضا منطبقة في نفس الامر حال عدمها ثم فرع
بان تلك الحركات والابدان المنعدمة فضبطها وجود خارجي في ازمنتها فلا
باس في انطباق بعضها ببعض حال عدمها في الواقع لما في المتعاقبة و وسلم
ان الكلام ههنا في المجتمعة فلا يجب ثبوت في الاحاد المترتبة بعد ثبوت التوقف
بينها ولو بالواسطة والا لم يجر البرهان في المترتبة المجتمعة اصلا ضرورة بان الكل
من احادها شرائط واسباب كما لا يخفى قوله قلت ان كفى التطبيق الاجمالي او يعني
التطبيق الاجمالي اما ان يكفي في المترتبة المجتمعة او لا يكفي فيها وعلى كل فيلزم جريانه

غير المترتبة

في غير المرتبة ايضا وعلى ما لم يكف فيها لم يجر في المرتبة المجتمعة ايضا فينتج انه اما ان يجري في
غير المرتبة او لا يجري في المرتبة المجتمعة والثاني باطل بالاتفاق فتعين الاول
فيبطل الاشتراط الثاني ايضا فهو معارضة لدعوى الاشتراط المدلل كما اشار
اليه الشارح بقوله فقد وجهوا اشتراطه لا يقال وحيث تعارض الدليلان تساقطا
فنحن ابن الجزم ببطلان الاشتراط لانا نقول انما يتوجه ذلك فيما لم يستفد من
المعارضة منع دليل الخصم والمستفاد منها ههنا منع الملازمة القائلة بانه لو لم يكن
بين الاحاد ترتب ذاتي لم يمكن اه واذا انهدم دليلهم بهذا المنع المستفاد بقي دليل
الشارح بلا معارض وقس عليه امثاله قوله فهو جار في غير المرتبة اي ذلك التطبيق
الاجمالي الكافي في المرتبة هو بعينه جار في غير المرتبة ايضا بان يلاحظ العقل
اه فيه اشارة الى اتصاف الاحاد في الواقع بالاولية والثانوية وغيرها من التقدم
والتاخر وسائر الاضافات غير الانطباق والوحدة مستغنى عنه في التطبيق
الاجمالي في المرتبة اذ يكفي بمجرد فرض اثنين في الجملتين بعد ثبتين ينطبق احدهما
على الاخر مع مجرد اتصاف كل من الاحاد الباقية بعنوان الواحد في جملة
معينة في الجملتين واتصاف ذلك الواحد بكونه بازاء واحد من الجملة الاخرى
من غير احتياج الى سائر الاضافات والنسب بان يقال ناخذ واحدا من الجملة
اولا ونفرضه مبدأ للجملة الكبرى وناخذ واحدا اخر ثانيا ونفرضه مبدأ للجملة
الثانية الصغرى ونجعل الاول بازاء الثاني ثم نقول اما ان يكون بازاء كل واحد
من الاحاد الباقية للجملة الكبرى واحد من الاحاد الباقية للجملة الصغرى فيلزم
التساوي او لا يكون فيلزم التناهي ومن البين ان هذا التطبيق الاجمالي هو
بعينه جار في غير المرتبة والفرق تحكم بحت فقد عرفت ان ليس التطبيق الاجمالي
بمجرد قوله بان يلاحظ العقل اه بل هو بتلك الملاحظة بعد فرض انطباق
المبدأين المفروضين كما صورنا ولذا لم نقل فيه بعد بل ربما كان الزيادة في
جانب التناهي او في الاوساط الاخرى انا اذا اوردنا الترديد في المرتبة قبل
اعتبار تطبيق المبدأين يختار الخصم الشق الثاني ويمنع لزوم التناهي في جانب
اللاتناهي مستندا بانه لزيادة في جانب التناهي ولذا احتجوا الى تطبيق
المبدأين لينتقل الزيادة المعينة الى جانب اللاتناهي ويلزم التناهي فلا بد
ههنا ايضا ان يلاحظ الترديد المذكور بعد فرض مبدأين وانطباقهما و
وان لم يكونا مبدأين في الواقع قبل الفرض وهذا هو تحقيق هذا المقام
ودعوى اه ليثبت بها ملازمتهم الممنوعة تحكم اي حكم بلا دليل فيكون ممنوعا

او حكم بلا دليل مع قيام دليل او بداهة على خلافه فلذلك بطلا وربما يجعلونه كناية عن البطلان
بهذا الاعتبار وهو المراد هيهنا لان دعويهم بالفرق تتضمن منع جريانه في غير المرتبة
مستندا بالفرق فلا بد من ابطاله فيكون جواب سؤال مقدر من وجهين بل لهم
ان يدفعوا او الظ انه اضراب عن المحذوف بقرينة الحكم بالتحكم اى ليس لهم ان يدفعوا
ما اوردنا عليهم من المنع والمعارضة بالفرق بين التطبيقين الاجماليين بل لهم ان
يدفعوا ذلك بعد تسليم جريان ذلك التطبيق في غير المرتبة بان يمنعوا جريان
برهان التطبيق باختيار الشق الثاني ويمنع لزوم التناهي بناء على جواز ان يكون
الزيادة في الاوساط لا في جانب اللاتناهي فيندفع المعارضة اذ بمجرد جريان
التطبيق الاجمالي في غير المرتبة لا يكفي في بطلان الاشتراط الثاني بل لا بد من جريان
برهان التطبيق في تناهيها ايضا واما اندفاع المنع المشار اليه في ضمن المعارضة
عن دليلهم فبتحرير ان المراد من التطبيق الاجمالي هو التطبيق الاجمالي المظهر
لانتقال الزيادة الى جانب اللاتناهي وذلك التطبيق حاصل في المرتبة لا في غيرها
فحصل الفرق بين التطبيقين فلهم ان يدفعوه بالفرق فالوجه ان يترك الاضراب
ويقول الا ان يقال لهم ان يدفعوا ونقول وليس لهم ان يدفعوا بذلك ايضا
لانه انما يتوجه لو جعل كل واحد من الاحاد الباقية للجملة الكبرى بازاء واحد واحد ومتعدد
من الاحاد الباقية للجملة الصغرى وليس كذلك بل كل واحد من الاولى انما
جعل بازاء واحد من الثانية فعلى ذلك التقدير لا احتمال لان يكون واحد من اوساط
الاولى بازاء متعدد من اوساط الثانية بل لا بد ان ينتقل الزيادة المعينة الى جانب
اللاتناهي قطعا كما لا يخفى على ذوى البصائر ولذا حكم المتكلمون بذلك من غير احتياج
الى ما يذكره بعد قوله ولى ههنا كلام يندفع به هذا الدفع اه هذا دليل اخر على بطلان
اشتراط ترتب الاحاد بان يقال لو وجد جملة غير متناهية مطلقا سواء كانت
مرتبة الاحاد اولا بل سواء كانت مجتمعة او متعاقبة لوجد هناك موجودات مترتبة
بالطبع هي المجموعات الموجودة التي بعضها جزء للبعض الاخر والجزء متقدم على الكل
طبعا ويجرى فيها التطبيق الاجمالي بلا نزاع ويلزم تناهي الاحاد ويستفاد منه
ايضا منع دليلهم مستندا بانه لا يمكن للعقل ح التطبيق لو لم يكن هناك موجودات
مترتبة اخر غير الاحاد وليس كذلك واما اندفاع هذا الدفع فبتغيير الدليل
لان ذلك الدفع كان منعا لجريان برهان التطبيق باعتبار ملاحظة التطبيق الاجمالي
بين الاحاد الغير المرتبة وهذا كان اثباتا لجريان برهان التطبيق باعتبار ملاحظة
بين المجموعات المترتبة اللازمة لمطلق الاحاد قوله فاذا توهم تطبيق المجموعات المرتبة اه

يعني ان

يعني ان المجموع الاول هو مبدا جميع المجموعات المندرجة فيه والمجموع الثاني مبدا
جميع المجموعات المندرجة فيه وثاني المجموع الاول لانه الواقع والمجموع الثالث ثالث
المجموع الاول وثاني المجموع الثاني فاذا توهم انطباق المبدا على المبدا والثاني من المجموع
الثاني والثالث لثالث على الثالث وعلى هذا الاسلوب كل نظيره في مرتبة في مراتب الاعداد
فاما ان يوجد بازاء كل مجموع من المجموعات المندرجة في المجموع الاول واحد من المجموعات
المندرجة في المجموع الثاني فيلزم مساواة الجزء للكل في مجموعات مهمات او لا يوجد
فيلزم انتهاء المجموعات المندرجة في المجموع الثاني بل في المجموع الاول مع فرض لا تناهيهما
اللازم لفرض عدم تناهي الاحاد مطلقا والكل باطل فظهر تناهي المجموعات الموجودة
في ضمن كل جملة قوله والمجموع الذي ينتهي اه جواب سؤال مقدر اورده في الرسالة حيث
قال فان قلت اللازم من التطبيق بين المجموعات تناهي المجموعات لا انها بمنزلة
الاحاد المترتبة ولا يلزم منه تناهي احاد المجموع الاول كيف وكل من تلك المجموعات
مشتمل على احاد غير متناهية قلت هو بل يلزم منه تناهي احاد المجموع الاول ضرورة
انه على فرض تناهي المجموعات ينتهي بعد اسقاط الاحاد المتناهية الى مجموع لا يكون
مجموع اقل منه وذلك هو الاثنان انتهى والحاصل ان ما توهمه هذا السائل انما يرد
لو لم يكن بعض تلك المجموعات مندرجا في البعض الاخر اندراج الجزء في الكل ثم
لعشر جملة متباينة بالذات غير متناهية الاحاد وليس كذلك فتنتهي المجموعات
التي يندرج بعضها في بعض هو المجموع الذي لم يندرج فيه مجموع اخر وذلك المجموع
يمتنع ان يكون غير اثنين واذا انتهى سلسلة المجموعات الى الاثنين كان عددها متناهيا
ولما كان التفاضل بين كل مجموعين متواليين بواحد كان تفاضلات المجموعات
المتناهية احادا متناهية وهي التي اسقطها واذا ضم الاثنان الذي هو من جملة
المجموع الاول الى تلك الاحاد المتناهية يكون المجموع متناهيا وهو بعينه عبارة
عن المجموع الاول مثاله ان المجموع المركب من عشرة احاد يتضمن تسعة مجموعات
متناقصة بواحد ويتضمن المجموع الثاني المركب من تسعة احاد ثمانية مجموعات
منها فاذا جعل مبدا تسع مجموعات بازاء مبدا ثمانية مجموعات والثاني من الاولى
بازاء الثاني من الثانية وهكذا الى ان يجعل المجموع الثاني من الاولى بازاء المجموع الثاني
من الثانية فقد انتهى مجموعات الثانية وكان هناك ثمانية احاد هي تفاضلات
المجموعات فاذا اسقطناها عن المجموع الاول المركب من العشرة انتهى المجموع الاول
الى الاثنين الذي هو المجموع التاسع من المجموعات المندرجة فيه فاذا ضم الاثنان
الى الاحاد الثمانية المتناهية كان مجموع احاد الاول عشرة متناهية وان شئت

قلت اوهذا دليل آخر على ان الامور الغير المتناهية مطلقا تستلزم ترتب المجموعات
الموجودة في ضمنها بدل قوله لان المجموع متوقف على المجموع بلا واحد او ثم اراده
وان تحقق في بيان ذلك الاستلزام قلت لو وجد الامور الغير المتناهية مطلقا
فلابد من تحقق الواحد والاثنين والثلثة وغيرها من المراتب الغير المتناهية
فيلزم ان يوجد هناك غير تلك الاحاد مجموعات مترتبة هي مراتب الاعداد
الغير المتناهية التي بعض تلك المراتب جزء من البعض الاخر ومعروضات
تلك المراتب ويجري برهان التطبيق في تلك المجموعات المترتبة بانطباق
السلسلة المبتدأة من الواحد على السلسلة المبتدأة من الاثنين ويلزم انتهائهما
في مرتبة واحدة من مراتب الاعداد التي كل مرتبة منها متناهية الاحاد المجموع
الاحاد المتناهية للمراتب المتناهية متناهية فيلزم تناهي الاعداد العارضة و
تناهي الاحاد المعروضة لها اما جريان البرهان في سلسلة المعروضات المترتبة فظ
واما جريانه في سلسلة الاعداد العارضة فلانه انما لا يجري في سلسلة الاعداد التي لا
تميز لها في نفس الامر وهي الاعداد التي لم تعرض للموجودات واذا عرضت للموجودات
كان لها تميز في الواقع فيجري البرهان فيلزم اما ساوات جزء العدد لكله والانتهاء
مراتبه على تقدير لاتناهيه والكل مح كما اشار اليه فيما سبق والحاصل مراده انه لو
وجد امور غير متناهية يلزم ان يوجد هناك مجموعات مترتبة من وجهين احدهما
سلسلة الاعداد العارضة والاخر سلسلة المعدودات المعروضة للسلسلة
الاولى ويجري برهان التطبيق في كل من هاتين السلسلتين ويلزم منه ان يكون
الامر كذلك في الدليل الاول لان المجموع بلا واحد يعرضه عدد غير متناه ومع
الواحد يعرضه عدد اخر غير متناه ايضا والعدد الاول جزء من العدد الثاني
فيلزم ان يوجد هناك اعداد غير متناهية بعضها جزء من البعض الاخر
وكل منها غير متناه هي المراتب كما لزم ان يوجد مجموعات مترتبة هي معروضات
تلك الاعداد المترتبة ولا يتوهم ان العدد الغير المتناهي لا يزيد عليه
واحد او عدد اخر لانه انما لا يزيد عليه في جانب اللاتناهي لا في جانب التناهي
كما هنا والفرق بين ما ذكره هنا وبين ما ذكره فيما سبق ان التسلسل
هنا في جانب المعلولات اذ العلة الاولى التي هي الواحد متعين ليس قبلها علة
اخرى وفيما سبق في جانب العلل اذ المتعين هو المعلول الاخير هو المجموع
الاخير ولم يوجد اول الاجزاء هنا وهذه فائدة جليلة تنبيه على الغفول عن سياق
كلام الشارح وسياقه منها ما قيل ظاهر ان المراد من تحقق الواحد والاثنين

وغيرهما

وغيرهما تحققها في اصل الامور الغير المتناهية لا تحققها في المجموعات المذكورة فلا حاجة
الى اثبات تلك المجموعات واجراء التطبيق فيها بل يمكن التطبيق في نفس تلك الامور
الغير المتناهية بناء على اثبات الترتب بينها باعتبار عروض العدد وان لم يكن
بينها ترتب مع قطع النظر عن عروض العدد لها وحاصله لا بد في تحقق الواحد
والاثنين وغيرهما ولا شك ان الثاني منها مترتب على الواحد والثالث على الثاني
وهكذا فينطبق السلسلة المبتدأة من الواحد على اه وليت شعري ما معنى ترتب الثاني على
الواحد والثالث على الثاني من الاحاد الغير المترتبة بوجه وانما المترتب على الواحد هو الاثنان
وعلى الاثنين هو الثلثة كما صرح عبارة الشارح نعم تلك الاعداد انما اعتبر عروضها
للاحاد لا للمجموعات لكن بعد عروضها للاحاد حصل هناك مجموعات مترتبة كمراتب
الاعداد ومنها ما قيل هذا طريق اخر في اثبات الترتب وحاصله وان لم يكن بين
الاحاد ترتب بحسب ذواتها لكنه قد يعرضها عوارض مترتبة فيصير الاجزاء ايضا مترتبة
بالتبع مثل الواحد والاثنين والثلثة ولا يخفى ان ما يجيء منه في قوله ثم عدم ترتب
العدد من العداد الخ تحته اصرح في انه جعل معروض العدد الفوقاني مترتبا على معروض
العدد التحتاني بالذات لا بتبعية ترتب العدد الفوقاني على العدد التحتاني وبالجملة
ما سبق منه من استحالة العدد او مطلق الكم المتناهي يساوي جزؤه لكله يدل على ان مراده
اثبات الترتب الذاتي بين مراتب الاعداد العارضة وما يجيء منه يدل على ان مراده
اثبات الترتب الذاتي بين معروضات تلك المراتب فثبت ما قلنا من ان مراده لزوم
المجموعات المترتبة من وجهين **قوله** فان قلت اه منشأ هذا السؤال امران احدهما
شهرة ما اشتهر عن ارسطاطاليس وثانيهما توهم انه لكون معروض العدد الاقل
جزءا من معروض العدد الاكثر موقوف على كون العدد الاقل جزءا من العدد الاكثر
ومورده الملازمة في الدليلين لانه منع بان يقال لا نسلم انه لو وجد امور غير متناهية
مطلقا يلزم ان يوجد هناك غير الاحاد موجودات مترتبة بالذات وانما يلزم ذلك
لو كان العدد الاقل جزءا من العدد الاكثر بان يتركب العدد من الاعداد التي تحته
وهو ممنوع كيف وقد اشتهر عن ارسطاطاليس خلافه واذا لم يكن العدد الاقل جزءا
من الاكثر لم يكن معروض الاقل ايضا جزءا من معروض الاكثر قلت هناك سوى
الاحاد موجودات مترتبة لانه عوارض الاعداد ولانه المعروضات وينقدح منه ما سلف
من جريان برهان التطبيق في الامور المتعاقبة المبني على لزوم مساواة جزء العدد
لكله ولما كان ما ذكره الشارح لا يصلح سندا صالحا للاستدلال على خلاف ما ادعاه
من استلزام الترتب استشعر منه معارضة بان يقال بل ذلك الاستلزام باطل لان العدد

قوله وليت شعري الخ لا يقال لعل مراده ان
الثاني من حيث انه ثان اي من حيث
انه فرد بالثانوية يتوقف على الواحد
من حيث انه واحد وهكذا الكلام في الثالث
والرابع لانا نقول الثانوية
والثالثية واخواتها انما تعرض الاحاد
في نفس الامر اذا كان لها ترتب في
نفسها واما اذا لم يكن لها ترتب في
ذاتها فعروضها لها باعتبار الذهن
واحدا منها بعد واحد آخر ثانيا
وثالثا وهكذا وينقطع الاعتبار
فلا وجود لها في نفس الامر على خلاف
الاثنين والثلثة وسائر مراتب الاعداد
التي هي امور اعتبارية ايضا فان مبادي
انتزاعها موجودة في ضمن المجموع
الموجود فتكون موجودة بالقوة
في نفس الامر نعم لو كان بعد انتزاع
الثاني والثالث وغيرهما موجودة
ايضا بدون الاعتبار بان يكون
هناك بعد تعيين المبدا ما
يوجب الثانوية والثالثية واخواتها
لكان لها وجود في نفس الامر ايضا
وان لم تنتزع بالفعل فافهم

مركب من الوحدات لا من الاعداد التي تحته فلا موجود هناك سوى الاحاد لا في الاعداد
العارضة ولا في المعدودات المعروضة فلذا اشتغل في مقام الجواب بمنع دليل المعارض
ولا تم باثبات الملازمة الممنوعة ثانيا كما لا يخفى **قوله** فان تركب العشرة اه تلخيصه
ان العشرة اما ان تتركب من ستة واربعة فقط او من ثمانية واثنين فقط او من تسعة
وواحدة فقط وهكذا واما ان يتركب من اثنين منها او من ثلث منها واما ان
يتركب في جميع هذه الصور واما ان لا يتركب من شيء من هذه الصور لا على سبيل
الانفراد ولا على سبيل الاجتماع بل من الموجودات الوحدات العشرة والاول بط
مستلزم للترجيح من غير مرجح والثاني بط مستلزم لان يكون للعشرة حقايق مختلفة
والثالث بط مستلزم لكلا المحذورين فتعين الرابع قال في المواقف وشرحه وكل عدد
يتقوم بوحداته لا بالاعداد فالعشرة مجموع وحدات مبلغها ذلك وقال ارسطو ان
العشرة ليست ثلثة وسبعة ولا اربعة وستة ولا غير ذلك من الاعداد التي يتوهم تركبها
منها لامكان تصور العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت
حقيقة كل واحدة من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها
فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك الاعداد داخلا
في حقيقتها بل هي عشرة مرة واحدة وربما يستدل على ذلك بان تركب العشرة
من الاثنين والثمانية ليس اولى من تركبها من ثلثة وسبعة او اربعة وستة او خمسة و
خمسة فان تركب من بعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تركب من الكل لزم استغناء
الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقويمها فيستغنى به عما عداه فان
قلت جاز ان يكون كل منها مقوما لها باعتبار القدر المشترك بين جميعها انها
لا مدخل في تقويمها لخصوصياتها قلنا القدر المشترك بينها الذي يقوم حقيقة
العشرة هو الوحدات فما ذكرته اعتراف بالمطلوب ثم ربما ينقض الدليل
بان تركبها من الوحدات ايضا ليس اولى من تركبها من تلك الاعداد فيلزم الترجيح
لان اشتمال تلك الاعداد على الوحدات لا يفيد ترجيحا ويجاب بانه لما كفت
الوحدات في تحصيل العشرة لم يكن لخصوصيات الاعداد المندرجة فيها مدخل
في تحصيلها وهذا بالحقيقة رجوع الى الاستدلال الاول **قوله** قلت هذا الكلام
اه يعني نختار ان العدد مركب في جميع الاعداد التي تحته ولا نسلم انه يلزم ح ان يكون
له اجزاء متخالفة متغايرة بالنوع موجبة لتعدد تمام ماهيته وحقيقته وانما
يلزم ذلك لو كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته وذلك ممنوع
لجواز ان يكون كل نوع من العدد عبارة عن محض الوحدات التي ليس وراءها صورة

نوعية

نوعية اخرى مقدمة لذلك النوع وح لا يلزم ذلك قطعا اذ لما لم يكن هناك سوى
الوحدات جزء اخر مخالف لها بالنوع فلما ان المجموع الحاصل من جميع الاربعة
الى الستة ليس الا عشر وحدات فكذا المجموع الحاصل من جميع الاثنين الى الثمانية
وهكذا كما ان المجموع الحاصل من جمع الدراهم الى الدراهم من نوع الفضة ليس
الا نوع الفضة سواء حصل من جمع اربعة دراهم الى ستة دراهم او من جمع درهمين
الى ثمانية دراهم بخلاف ما اذا اشتمل احد الجزئين في الجمع الاول على درهم من
ذهب وفي الجمع الثاني على درهم من رصاص فالمجموع في الاول يكون مركبا من
الفضة والذهب وفي الثاني يكون مركبا من الفضة والرصاص فهذان مركبان
متخالفان بالنوع ولما توجه عليه ان يقال انهم صرحوا بان مراتب الاعداد
انواع متخالفة لاختصاص كل مرتبة باثار مباينة كالمنطقية والاصمية وغيرهما
كما اعترف به ومن البين ان مجرد الاجزاء المادية التي هي الوحدات ههنا غير
كافية في تقويم النوع المركب بل لا بد من الجزء الصوري جوهرا كان كالصورة
النوعية لانواع الاجسام او عرضا كالصورة السريرية لنوع السرير بناء على ان
المركب من الجوهر والعرض الحال فيه جوهر لجواز كون كل نوع من انواع العدد
عبارة عن محض الوحدات التي هي الاجزاء المادية فقط احتمل لبطلانه اجاب
عنه بقوله وح يكون كل مرتبة من الاعداد نوعا اه يعني لا دليل على ان شيئا في
الانواع المركبة لا يتقوم بمجرد زيادة المادة فيجوز ان يكون انواع الاعداد
من هذا القبيل وعدم التقوم في اكثر المواد لا ينافي تقوم البعض بل يجوز ان يكون
التقوم لمجرد زيادة المادة من خواص انواع الكم المنفصل بحيث لا يوجد
فيما سواها اصلا لانه انواع الكم المنفصل فقط كما توهم ههنا **قوله**
والعجب ان بعض المتاخرين اه يعني ان نفي ارسطاليس كما وجه لانه انما نفاه
لزعم ان كل نوع من انواع الاعداد صورة نوعية وراء الوحدات متغايرة
بالنوع لصور سائر الانواع منها وح يلزم المحذور المذكور قطعا واما نفي ذلك
البعض مع تصريحه بان ليس لها صورة نوعية وراء الوحدات فما يتعجب
منه انه على هذا التقدير لا يلزم المحذور المذكور والحال ان من البين ان واحدا
وواحدا جزء من واحد وواحد وواحد ولقائل ان يقول التعجب ينعكس اليه
لان ما ذكره منظور فيه نظرا واضحا اما اولا فلانه ان اراد انه على هذا لا يلزم
المحذور المذكور فغير مفيد للتعجب لجواز ان يكون ثمة محذورا اخر
وان اراد انه لا يلزم محذور اصلا فممنوع كيف ويلزمه محذور توقف تصور

العشرة لكنها على تصور خصوصية بعض الاعداد التي تحتها وبطل بداهة وهذا المحذور
هو المصرح به في المواقف بل هو العمدة ههنا كما نقلناه عن شارح الشريف واما
ثانيا فلانه لا ينكر احد من ذوي ملكة الحكمة انقسام مطلق الكم انقسام الكل الى الاجزاء
المكمة فيه وعليه يبتني التنصيف والتفريق المبحوث عنهما في علم الحساب والهندسية
فلا شك ان الآحاد الاربعة مثلا جزء من العشرة وانما النزاع في ان ذلك الجزء
عبارة عن محض الوحدات او عنها مع الصورة النوعية الفائضة عنها كما ان
الاثاث ليس عبارة عن محض العناصر الاربعة بل عنها مع الصورة النوعية الا
الثانية ~~ليس عبارة عن محض العناصر~~ الفائضة على العناصر وتحقيقه انهم قسموا
المركب الى حقيقي وهو ما فاض على مجموع الاجزاء المادية صورة نوعية اخرى غير
الصورة النوعية لاجزائه المادية تجعلها واحدا حقيقيا ويترتب عليها آثار
مخصوصة كالنبات وغيره من انواع الاجسام وعلى هذا للمركب جزء آخر وراء
الاجزاء المادية وهذا الجزء هي الصورة النوعية والى غير حقيقي هو ما لم يفض
على مجموع الاجزاء المادية صورة نوعية اخرى كالعسكر المؤلف من محض الآحاد
وعلى هذا ليس للمركب اجزاء سوى الاجزاء المادية وههنا صنف آخر مؤلف من
الاجزاء المادية والهيئة الاجتماعية على وجه مخصوص العارضة لها كالسرير
المؤلف عن الاجزاء المادية المجتمعة على وجه مخصوص لا باي وجه كالعسكر كان صح
مع تلك الهيئة السريرية على ان يكون داخلة في قوام نوع السرير واختلفوا
في ان هذا الصنف من القسم الاول او من القسم الثاني اما تقرير هذا فنقول
مراد ارسطو وذلك البعض وغيره من المحققين ان العدد المركب من قبيل القسم
الثاني كالعسكر لا من قبيل القسم الاول ولا من قبيل السرير للزوم المحذورين
المذكورين مرادهم بقولهم لا من الاعداد هي الاعداد المشتملة على الصورة
النوعية سواء كانت داخلة في قوام ذواتها كالصورة النوعية الانسانية او عارضة
للوحدات كالصورة السريرية ولذا صح لهم نفي تركبه من الاعداد التي تحته م
قوله ومن البين ان واحدا يعني المجموع الوحدتين جزء من مجموع الوحدات
الثلث مع عدم الصورة النوعية فيهما وهذا الحكم بين بديهي لا يابنه عليه
بما يأتي منه بعد من ان المجموع الاول ليس عين الثاني ولا خارجا عنه بداهة
فثبت كونه جزءا لحكم العقل في ان الشيئين المتغايرين في الجملة ولو بالاعتبار
الاول والثالث تعين الثاني فلما ثبت جزء من الثلثة فقد ثبت كون العدد
جزءا من العدد اذ لا فرق بين عدد وعدد آخر في هذا الباب فثبت الملازمة

المنوعة

المنوعة باعتبار عارض الاعداد وباعتبار معروضاتها ايضا بناء على ان كون العدد
جزءا من العدد يستلزم كون معروض الاول جزءا من معروض الثاني وان لم يستلزم
العكس كما يشير اليه فيما بعد ففي هذا التوجيه المبني على عدم المحذور في هذا الحكم
البين اثبات للملازمة المنوعة قيل سنح لي دليل على ان لكل نوع من العدد صورة
نوعية وراء الوحدات هو ان الوحدة تصدق على الوحدات اذ كل كلي يصدق
على واحد من افراده يصدق على كثير منها كما حققه الشارح في حاشية التجريد وظاهر
ان ما يصدق عليه الوحدة لا يصدق عليه الكم لعدم دخول الوحدة تحت الكم
فلا يكون الوحدات بنفسها عددا وكما منفصلا بل لا بد فيه ذلك من صورة النوعية
واجيب بان ما ليس يدخل تحت الكم هو الوحدة الواحدة لا الوحدات الكثيرة بل الكم
المنفصل هو الوحدات الكثيرة اي المقيدة بالكثرة لا مطلقا كما حققه الشارح
في حاشية التجريد ايضا وفيه نظر لان المقيدة بالكثرة مطلق الكم المنفصل ومراد
القائل ان الوحدات بنفسها لا تكون نوعا معينا من العدد والكم المنفصل فله
ان يجود ويقول الوحدات الكثيرة جنس شامل للانواع ولا بد لكل نوع من
فصل يميزه عن سائر الانواع وقد تقرر عندهم ان الفصول ماخوذة من
الصور النوعية فقد ثبت ان لكل نوع صورة نوعية وراء الوحدات الكثيرة
واقلها الهيئة الاجتماعية العارضة للوحدات كالهيئة السريرية العارضة للاجزاء
المادية الا ان يقال ليس حصول العدد مشروطا بالاجتماع على وجه مخصوص
لانه حاصل باي وجه كان كالعسكر فهو من قبيل القسم الثاني قطعا واقول
سنح لي دليل على انه ليس لنوع العدد صورة نوعية وراء الوحدات لان نوع
الثلثة مثلا لا يمتاز عن سائر انواع العدد بان يقال هو الوحدات الكثيرة
ولا بان يقال هو الوحدات الكثيرة المجتمعة اي العارضة لها الهيئة الاجتماعية
بل بان يقال هو الوحدات الكثيرة الثلث او بان يقال هو الوحدات الكثيرة
الزائدة على الاثنين بواحد او الناقصة عن الاربعة بواحد والاول باطل والا
لكان نوع الثلث فصلا لنفسه وكذا الرابع والا لكان تصور حقيقة الثلث
مستلزما لتصور الاربعة فتعين الثاني ومن البين ان مفهوم الزائد على
الاثنين بواحد منتزع من الواحد الاخير الزائد على الاثنين فيكون ذلك
المفهوم فصلا لنوع الثلث وماخوذا من الوحدة الاخيرة لا من الصورة
النوعية وراء الوحدات وبالجملة جنس الوحدة يعرضها الوحدة والكثرة
لكونهما من الامور الاعتبارية في التحقيق فالوحدة الواحدة هي الواحد ونحو

الواحد بديهي فلا دور ولا تسلسل محالا وبزيادة وحدة اخرى عليها يحصل ويتقوم
نوع الاثنين وبزيادة وحدة اخرى على الاثنين يتقوم نوع الثلثة وهلم جرا الى
غير النهاية فليس في سلسلة الاعداد غير الوحدات بقي ههنا كلام هو ان الغرض
الاصلي من ابطال الشرط الثاني ابطال عدم تناهي النفوس الناطقة المجردة الابدية
بعد حدوثها كما هو رأي ارسطو لكن في عروض الاعداد للمجردات كلام فاللايق
ان يتعرض بتحقيق عروضها لها فانه لو فرع ههنا لم يتم هذا الجواب بلا ريبة نعم
الجواب الذي يذكره بعد لا يرد عليه ذلك قوله ثم عدم تركب العدد الخ يعني لو فرضنا
ان العدد ليس بمركب من الاعداد التي تحته فالملازمة المذكورة ثابتة قطعا باعتبار
معروضات الاعداد وان لم تثبت باعتبار الاعداد العارضة وثبوت تلك
الملازمة بداهة ينبه عليها بان يقال لا ريب في ان مجموع زيد وعمرو في مجموع
زيد وعمرو وخالد شيء يخبر عنهما وكل شيء بالنسبة الى شيء اخر يحكم عقلا
في ان يكون عينه او جزءه او خارجا عنه ومن تردد فيه فقد خالف مقتضى عقله
وليس المجموع الاول عين الثاني ولا خارجا عنه بداهة فتعين كونه جزءا ففي
هذا القول ابطال للمنع الثاني من منعي السؤال كما ان قوله ومن البين ان
واحدا وواحدا ابطال للمنع الاول وتلخيص كلامه ليس ما حكم من استلزام
الترتب في جانب معروضات الاعداد مبنيا على كون العدد مركبا من الاعداد التي
تحته كما توهمه السايل لانه ثابت قطعا وان انتفى التركب المذكور نعم على تقدير
ثبوت التركب يثبت الاستلزام في كلا الجانبين ففيه ارخاء العنان واثبات الملازمة
الممنوعة باعتبار المعروضات فقط لان هذا القدر يكفيه ولا حاجة الى اثبات
الاستلزام في احد الجانبين فقط كان رتبة هذا الكلام دون رتبة الكلام السابق
المبني على اثباته في كلا الجانبين كما اشار اليه بكلمة ثم المستعملة ههنا في التراخي في
الرتبة اذ لا فرق بحسب الزمان بين الاثباتين قوله فان مجموع زيد وعمرو الخ لم يرد
ان زيدا شخص وعمرا شخص اخر ثان ومجموعهما شخص اخر ثالث بل اراد ان
الموجودين شخصان ثابتان منفصلان مع كونه عبارة عن الشخصين موجود
ثالث غيرهما بناء على ما ذكره المص في المواقف من ان مطلق الوحدة مساوق
للوجود فكل ماله وحدة في الجملة ولو اعتبارية فهو موجود وكل موجود فله وحدة
في الجملة حتى الكثير وايضا ان مجموع زيد وعمرو انما يكون شخصا واحدا لو كان
لذلك المجموع صورة نوعية اخرى وراء صورتيهما النوعيتين الانسانيتين وذلك
فيه بديهي ومع ذلك فالمجموع الاول جزء من المجموع الثاني كما ان العدد جزء العدد

من غير محذور

مجموع زيد وعمرو انما يكون شخصا واحدا لو كان لذلك ... مركبا اعتباريا كالعسكر ... مجموع زيد وعمرو وخالد مركب اعتباري ايضا كذلك

من غير محذور ورد بالبرهان الذي ذكره ههنا وتوهم بعضهم من ان هذا الدليل يعارض
بالدليل الذي نقل عن ارسطاطاليس فانه يجري في معروض العدد ايضا والقول بان
المجموع ليس له صورة نوعية كالعدد ينافي قوله باختصاص ذلك بالكم المنفصل
توهم فاسد لان ما جعله مختصا بالكم المنفصل ليس استفادة الصورة النوعية عن
الوحدات وكيف يجعل مختصا به وهو متحقق في الافراد المتصلة للكل حتى الكم
المتصل للقطع بان مجموع الخطين او السطحين المنفصلين لم يكن له صورة نوعية
وراء صورتيهما بل ما جعله مختصا به حصول النوع بمجرد الاجزاء المادية من غير صورة
نوعية هناك اذ المركب لا يتم الا بمجموع المادة والصورة نعم لو قال في مجموع
زيد وعمرو نوع حصل بدون الصورة النوعية وراء صورتيهما وفي مجموع زيد وعمرو
وخالد نوع اخر حصل بدونها ايضا ومع ذلك فالمجموع الاول جزء من المجموع الثاني
لتوجه عليه تلك المنافاة لكن ذلك ظاهر البطلان بل كل من المجموعين من افراد نوع
الانسان واما ما قيل لو وجد هناك غير زيد وعمرو موجود ثالث هو المجموع لوجد
هناك موجود رابع هو مجموع الثلثة وهكذا فيلزم من وجود موجودين موجودات
مترتبة مجتمعة غير متناهية ويبطل برهان التطبيق ففي توقف فيدفع بانه ان اراد
بالموجود الرابع ما هو الموجود في الخارج فلزومه ممنوع اذ الموجود الثالث انما
كان موجودا بحسب الخارج لتركبه من جزئيه الموجودين المنفصلين واما الموجود الرابع
فجزؤه الثالث الذي هو مجموع زيد وعمرو ليس جزءا بائنا منفصلا عن جزئيه الاولين
وان اراد مطلق الموجود ولو في الاعتبار العقلي فلزومه مسلم لكنه تسلسل في الامور الاعتبارية
وتنقطع بانقطاع الاعتبار قوله اي معروض الهيئة الاجتماعية انما فسره بذلك لئلا
يتوجه عليه ان الهيئة الاجتماعية العارضة لمجموع زيد وعمرو من الامور الاعتبارية
لا من الموجودات الخارجية فيكون مجموع زيد وعمرو مركبا من موجودين ومعدوم هو
الهيئة المذكورة والمركب من الموجود والمعدوم معدوم لان وجود الكل يتوقف
على وجود جميع اجزائه وحاصل الدفع ان الهيئة العارضة خارجة عن المجموع المراد
ههنا لا يقال الاجتماع والافتراق من الاعراض الموجودة عند المتكلمين فلا
حاجة الى اخراج الهيئة لانا نقول الموجود عند المتكلمين هو الاجتماع والتفرق
اللذين هما من اقسام الكون في الحيز والمراد ههنا اجتماعهما في الوجود في زمان
واحد او في ازمنة متعاقبة سواء كانا مجتمعين بحسب الحيز بان لا يكون بين حيزيهما
حيز اخر او متفرقين بان يكون بينهما متحيز اخر ولا شبهة ان ذلك الاجتماع
من الامور الاعتبارية فان قلت بعد خروج الهيئة المذكورة فاما ان يكون التقييد

قوله حتى الكم المتصل اه اشارة الى رد ما ذكره ذلك المتوهم في حاشية من ان الاختصاص يمكن ان يكون اضافيا بالنسبة الى الكم المتصل
منه

بالهيئة المذكورة داخلة في المجموع المراد اولا فعلى الاول عاد المحذور بناء على ان التقييد
نسبة بين الهيئة العارضة ومعروضها ولا شيء من النسب بموجودة في الخارج عند
المتكلمين سوى مقولة الاين المنقسمة الى الاكوان الاربعة هي الحركة والسكون
والاجتماع والافتراق وعلى الثاني فلا مجموع هناك بل الاحاد قلت نختار
ان التقييد داخل لكن باعتبار وجود المعروض في الذهن لا باعتبار وجوده
في الخارج لان التقييد وسائر النسب معقولات ثانية ولا يلزم ان يكون هناك
مجموع سوى الاحاد لانه انما يلزم لو لم يعرض الهيئة الاجتماعية لا في الخارج
ولا في الذهن **قوله** وعلى ذلك يبتني اي على ان المجموع موجود اخر سوى الاحاد
وان بعض المجموعات جزء من الاخر يبتني ما اختاره بعض المحققين في مذهب
الفلاسفة وهو المحقق الطوسي وذلك لانهم لما ذهبوا الى ان الواحد الحقيقي
لا يصدر عنه الا الواحد جعلوا المبدأ الاول الواجب الذي هو الواحد الحقيقي
مصدرا لمعلول واحد فقط هو العقل الاول ثم جعلوا العقل الاول باعتبار
اوصافه الثلثة التي هي الوجوب بالغير والوجود والامكان مصدرا لثلثة
معلولات هي العقل الثاني ونفس الفلك الاول الاعظم وجسمه ثم اسندوا
الى كل عقل باعتبار هذه الاوصاف الثلثة ثلثة معلولات على نحو العقل الاول
الى العقل العاشر اذ لم يكن علة لعقل اخر ولا لفلك اخر عندهم بل لما في جوف
الفلك القمر من مواد العناصر وصورها وصور العنصريات وسائر الحوادث
عند تمام الاستعداد واورد عليهم الامام فخر الدين الرازي في شرح الاشارات
بان هذه الاوصاف صفات اعتبارية في التحقيق فان كفت في التغاير
فللمبدأ الاول ايضا صفات اعتبارية سلبية وثبوتية عندهم بدليل انهم
اثبتوا له تعالى احدى واربعين الاسم المقرر عندهم بانه فعل وان لم يفعل لم
يفعل فله تعالى ارادات مسمات عندهم بالعناية الازلية فيجوز ان يكون علة
للمعلولات الكثيرة باعتبار تلك الارادات وسائر الاعتبارات من غير خلل
في قاعدة ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والفرق بين اعتبارات المبدأ
الاول وبين اعتبارات العقل الاول مثلا تحكم بحت واجاب عنه المحقق الطوسي
بان المختار في مذهبهم استناد المعلولات المتكثرة الى الامور الموجودة دون
الاعتبارات العقلية التي هي تلك الاوصاف الثلثة مثلا فان استنادها
الى تلك الاعتبارات ليس بمختار وان اشتهر في كتبهم وذلك المختار بان يصدر
آ اي عن المبدأ الاول ب اي العقل الاول وعن ب اي وعن العقل الاول ج

اي العقل الثاني وعن مجموع آ ب ج اي عن مجموع هذه الموجودات الثلثة بمعنى ما
يطلق عليه مجموعها حقيقة او مجازا بان يراد اثنان منها د اي الفلك الاعظم
المتكثر في ذاته بان يصدر عن مجموع آ ب نفسه المجردة وعن مجموع ب ج هيولاه
وعن مجموع آ ج صورته الجسمية وعن مجموع آ ب ج حقيقة صورته النوعية
حتى تحصل معلولات متكثرة هي العقل الثاني ونفس الفلك الاعظم واجزاؤه
الثلثة في مرتبة واحدة من مراتب الوسائط اي بواسطة واحدة هي العقل الاول
الصادر عن المبدأ الاول بلا واسطة هذا فقد اثبت وراء الاحاد الثلثة اربعة موجودات
متباينة الاثار ثلثة منها ثنائية وواحدة ثلاثية وجعل كلا منها علة لموجود
اخر مباين لسائر المعلولات والعلة الموجدة موجودة في مرتبة الايجاد بداهة
وجعل الثنائيات في جملة الثلاثية فليس شيء منها خارجا عن مجموع الثلثة
ولا عينه لتباين الاثار الدال على مغايرة المؤثرات فثبت ان كلا من الثنائيات
جزء الثلاثية فثبت ما قصده من تأييد ان وراء الاحاد مجموعات موجودة
بعضها جزء من البعض الاخر **قوله** وعلى هذا يبتني البرهان اه تأييد اخر وقوله
من غير توقف يبتني على ما ذكره في الرسالة من ان لهم في اثبات الواجب طريقين
احدهما يتوقف على ابطال الدور والتسلسل والاخر لا يتوقف عليه وان لزم بطلانهما
بعد ثبوت الواجب ففي الطريق الاول يعلم بطلانهما اولا ويعلم ثبوت الواجب
ثانيا وفي الطريق الثاني بالعكس **قوله** فان محصله اه يعني لولا الواجب في جملة
الموجودات لترتب الممكنات الى غير النهاية اذ الممكن لا يستقل في وجوده بداهة
واللازم باطل اذ لو ترتب الممكنات الى غير النهاية لاستند كل منها الى علة وكلما استند
ذلك لاستند المجموع الى علة ايضا ينتج انها لو ترتبت الى غير النهاية لاستند المجموع
الى علة واللازم محال اما الصغرى من هذا القياس الخلفي فظاهر واما الكبرى
فلان ما كان جميع اجزائه محتاجا مستندا الى علة يكون محتاجا مستندا الى علة بداهة
واما بطلان اللازم فلان المجموع لو استند الى علة فعلته اما نفس المجموع او جزؤه
او خارج عنه والكل محال اما الاول فلامتناع ان يكون ذلك الجزء العلة علة لنفسه
ايضا واما الثالث فلان الموجود الخارج عن جميع الممكنات لا يكون ممكنا بل واجبا
فيلزم ان يكون بعض الممكنات مستندا الى الواجب على تقدير ان لا يكون شيء
منها مستندا الى الواجب وهو اجتماع النقيضين وفي قوله مستندا الى علة موجودة
فيه اشارة الى انه لا يمكن اثبات المطلوب بمجرد ابطال التسلسل بل لا بد من التمسك
بالمجموع الموجود الممكن لامكان جميع اجزائه فلو لم يكن المجموع ممكنا موجودا

قوله بل [illegible] الا بتعدد
اى لا يجب [illegible] بعض [illegible] يحتاج الى
احد [illegible] فتأمل

يحتاج الى علة لم يصح البرهان وبهذا القدر ثبت وجود المجموع وراء الآحاد واذا ثبت
ذلك في جانب الكل يثبت ايضا في جانب الجزء وذلك لان المراد بالجزء اعم من
الواحد والمتعدد والا لم يكن الترديد حاصرا فيكون المراد بالجزء في قولهم ما هو
الجزء في الواقع سواء كان واحدا او كثيرا الا ما هو الجزء ولو بحسب فرض
العقل والغرض ابطال علية الجزء لا ابطال جزئيته ولما كان الكل موجودا
كان جميع اجزائه موجودة قطعا فثبت ان مجموع الموجود الاقل جزء
من المجموع الموجود الاكثر والبرهان مبني عليه قوله ولا قدح في هذا الدليل
اه يعني كما ان نفس البرهان مبني على كون المجموع الاقل جزءا من المجموع
الاكثر كذلك هذا القدح منهم بان يكون ما قبل المعلول الاخير من المجموع
علة للمعلول الاخير بالذات وللمجموع المركب منهما بالواسطة فيكون الجزء
علة للمجموع من غير لزوم ان يكون ذلك علة لنفسه وهكذا في كل مرتبة
الى غير النهاية وهو خلاصة ما فصله في الرسالة فقد جوز في هذا القدح
كون المجموع ما قبل المعلول علة موجدة للمعلول الاخير بالذات وللمجموع
المركب منهما بالواسطة مع تصريحهم بكون الاول جزءا من الثاني ثم الحصر المذكور
في كلامه اضافي بالنسبة الى القدح فيه بعدم المجموع وراء الآحاد يعني لم يقدحوا
فيه بان يقال لا نسلم ان المجموع ممكن موجود يحتاج الى العلة اذ ليس لذلك
الاحتمال مساغ عند العقلاء وانهم قدحوا بجواز كون الجزء علة للكل الممكن
الموجود المحتاج الى علة فاندفع ما قيل ان اراد انه لا قدح فيه اصلا الا بهذا
القدح فيكذبه ما في الرسالة حيث قدح فيه بجواز كون المجموع علة لنفسه
ايضا بناء على ما اشتهر من انتفاء التقدم الذاتي بين المعلول وعلته التامة
وان اراد انه لا قدح فيه واردا غير مندفع الا بهذا القدح فيرد عليه ايضا انه
قد دفعه في الرسالة ايضا فان قلت قد قدحوا بما نقله ايضا كما اشار اليه
في الرسالة وذكره شارح المواقف حيث قال ان اريد بالمجموع كل واحد من
آحاد السلسلة فعلته ممكن آخر متسلسلا الى غير النهاية وان اريد المجموع فلا
نسلم انه موجود اذ ليس للهيئة الاجتماعية موجودة في الخارج ثم اجاب عنه
بان المراد معروض الهيئة والهيئة خارجة عنه ولا شك في وجود الكل هناك
وراء الآحاد قلت مراده لا قدح فيه بعد تحرير ان المراد من المجموع معروض
الهيئة والهيئة خارجة كما صرح به في الرسالة الا بهذا القدح لا بان لا يكون
معروض الهيئة موجودا فلا اشكال قوله وما يتوهم من انه ليس هناك الا الآحاد اه

المتوهم هو صدر المدققين حيث قال ليس هناك ممكن موجود وراء الآحاد وكل
واحد من الآحاد قد وجد علته في السلسلة ولا شيء هناك يحتاج الى علة بعد
الآحاد ثم هذا التوهم منع لقوله فان مجموع زيد وعمرو اه بل لقوله ومن البين
ان واحدا اه ايضا ويمكن ان يكون معارضة لقوله فعلم اه قوله وهم فاسد يخالف
حكم العقل بان هناك غير كل واحد من الآحاد موجودا آخر سواء كان شخصا
واحدا آخر غير كل منها كما يدعيه المتكلمون والاشراقيون فيما كان الجسم كل
واحدا بالشخص في ابتداء الخلقة ثم فصل وعرض له الكثرة بناء على ان الوحدة
الشخصية والاتصال ليس بلازم الوجود الشخصي عندهم بخلاف المشائيين
او شخصين فصاعدا كما اذا كان متعددا في ابتداء الخلقة ضرورة ان مفهوم
الموجود لا بشرط الوحدة والكثرة كما يصدق على واحد واحد افراده يصدق
على المتعدد من حيث هو متعدد منها والا لم يوجد فرد لمثل القوم والجماعة
والعسكر والجمع المنكر كرجال وسائر المفهومات التي لا تصدق على الكل الافرادي
بل على الكل المجموعي وذلك باطل بداهة فليس النزاع بين المشائية وغيرهم في
الجسم بعد الانفصال في ان ليس هناك موجود غير كل واحد من القسمين
لان وجود الكل المجموعي بديهي وانما النزاع في ان ذلك المجموع موجود بالوجود
الشخصي الحاصل له قبل الانفصال كما ذهب اليه المتكلمون والاشراقية او
بوجودين حادثين بعد الفصل كما ذهب المشائية وما ذكره المتوهم من
ان ليس هناك شيء يحتاج الى العلة بعد الآحاد فوهم آخر اذ ليس مراد
الشيخ والمحقق الطوسي والمبرهنين بالبرهان السابق ان هناك شخصا آخر
مغايرا للآحاد يحتاج الى علة مستقلة غير علل الآحاد وانه عند جعل كل
واحد غير مجعول وانما يكون مجعولا بجعل آخر بعد الآحاد حتى يتوجه ذلك بل
مرادهم ان كلا من الآحاد يحتاج الى علة مستقلة على حدة ومجموع الآحاد
يحتاج الى مجموع العلل اذ كما ان مجموع المعلولات مجموع مشتمل على كل منها كذلك
مجموع العلل مجموع مشتمل على كل واحدة من تلك العلل والمجموع الثاني علة
للمجموع الاول وهذا القدر يكفي للشارح وغيره اذ بعد تحقق وجود الكل
المجموعي وراء الكل الافرادي يتحقق هناك مجموعات موجودة مترتبة ولا يتوقف
على كون ذلك المجموع شخصا آخر وراء كل شخص من الآحاد وان اشتبهت بعد
ذلك فنقول ان الكل المجموعي كالافرادي شيء يخبر عنه بان له اجزاء كذا مثلا وكل
شيء اما واجب او ممتنع او ممكن ولما استحال الاولان تعين الثالث فنقول هذا

المجموع الممكن اما موجود او معدوم والثاني بط لان جميع اجزائه موجودة لانه
عبارة عن الاحاد الموجودة وليس له جزء اخر كالهيئة الاجتماعية والصورة
النوعية للمجموع وراء صورة النوعية الاحاد وكل شيء وجد جميع اجزائه فهو
موجود بداهة فكذلك المجموع موجود جزما ثم ما ذكره ههنا ابطال لسند
المتوهم ان كان التوهم منعا او نقض لدليل المعارضة بانه مستلزم لبطلان
ما يشهد به صريح العقل ان كان معارضة قوله فان قلت فعلى ما ذكرت من ان
الامور الاعتبارية الغير المتناهية مطلقا تستلزم ترتب المجموعات بالطبقين
وهو الذي ذكره وتلخيصه لو صح ما ذكرت من استلزام الترتب لجرى البرهان
في معلومات الله تعالى بالنسبة الى وجودها العلمي بناء على انه يجري في كل جملة
متميزة الاحاد سواء كانت موجودات خارجية او موجودات علمية فيلزم
اما تناهي المعلومات او انتقاض البرهان لتخلف مقتضاه الذي هو التناهي
والكل بط فبطل حديث الاستلزام فهو معارضة على دعوى استلزام الترتب
الذي تقرر به عن القوم وليس المعارضة على ما ذكروه من بطلان اشتراط
ترتب الاحاد لانه اشار الى عدم جريانه في المعلومات بقوله فيما سبق
بل لهم ان يدفعوا ذلك اه قوله قلت لو كان اه اي لا نسلم انه لو صح ما ذكرته
يلزم جريان البرهان في المعلومات وانما يلزم ذلك لو كان علم الواجب تع
بالاشياء متعددا مركبا من علوم متعددة بصور مفصلة وذلك ممنوع لجواز كون
علمه تعالى واحدا بسيطا كما ذهب اليه المحققون فلا تعدد في المعلومات
بحسب علمه تعالى فلا يتصور التطبيق وانما يتصور فيما كان هناك احاد
متعددة تستلزم المجموعات مترتبة قوله ولذلك ذهب الفلاسفة اه الظ
ان مراده ولاجل جريان برهان التطبيق في معلومات الله تعالى الغير
المتناهية اذا كان العلم بها بصور مفصلة ذهب الفلاسفة الى ان علمه تعالى
بتلك المعلومات الغير المتناهية علم اجمالي بصورة وحدانية مرتسمة في
العقل الفعال بناء على ان المعلومات لما كانت مترتبة عندهم بحسب الوجود
الخارجي وكان العلم بالمعلول عندهم بسبب العلم بالعلة كانت مترتبة في
الوجود العلمي ايضا كما اشار اليه بعض المحققين وكانت مجتمعة في ذلك
الوجود فلو كانت معلومة له بصور مفصلة مرتسمة في العقل الفعال لجرى
فيها برهان التطبيق عندهم لوجود الشرطين فيلزم اما تناهي المعلومات
واما بطلان البرهان والكل باطل وايضا لاجل ذلك ذهب بعض العرفا

في علمه تعالى

في علمه تعالى بالاشياء الغير المتناهية لان ذلك البعض لم يجوز العلم الاجمالي
ولا عدم جريان البرهان ح ولا بطلان البرهان فاضطر بالضرورة في
زعمه الى ذلك القول الباطل وبهذا اندفع عنه ان علم الواجب تعالى بالذات
حضوري عند الفلاسفة وهو بحضور الصور الخارجية المفصلة لا بصورة
وحدانية علمية حتى يتصور فيه الاجمال وقيل مراده لكون علمه تعالى واحدا
بسيطا ولعدم التعدد في المعلومات بحسب علمه ذهب الاول الى الاجمال الاول
وذهب الثاني الى نفي العلم بالاشياء الغير المتناهية للثاني لكن ذلك النفي
بمعنى نفي التعدد في المعلومات بحسب العلم لا بمعنى نفي العلم عن بعضها
فانه كفر وفيه انه على هذا لا مقابلة بين القولين لان الفلاسفة يقولون
بعدم التعدد وذلك البعض صرح بعدم القول بالاجمال ولا دليل في كلام الشيخ
على ان ما ذهب اليه البعض ليس بكفر نعم لو كان اسم الاشارة اشارة الى ما
هو التحقيق عنده لما دل عليه قوله كما ذهب اليه المحققون لدل على ذلك
لكنه غير متعين بل الظ ما ذكرنا تنبيها على غاية صعوبة دفع السؤال المذكور
بل فيه اشارة الى القدح فيما ذكره المص في المواقف وغيره في جواب الفرقة
الزاعمة بانه تعالى لا يعلم جميع الاشياء وان علم البعض اذ لو علم كل شيء فاذا
علم شيئا يلزم ان يعلم علمه به لان هذا العلم شيء من الاشياء ومفهوم من المفهومات
وكذا يلزم ان يعلم علمه بعلمه لانه شيء اخر ويلزم التسلسل في العلوم وهو محال
ببرهان التطبيق واجاب عنه المص بان تسلسل في الاضافات اذ هي تعلقات
صفة العلم والتسلسل في الاضافات غير ممتنع وحاصل قدح الشارح فيه انه لما
يلزم تسلسل الاضافات يلزم وجود المفهومات الغير المتناهية في علمه تعالى دفعة
لان العالم بالشيء والعلم بذلك العلم وهكذا لا يكون متعاقبة لاستلزامه
الجهل بعد علم وقد كانت معلومات وقد جرى البرهان في مطلق الموجودات
الخارجية والعلمية بل يجري في نفس تلك الاضافات لانها وان كانت
امورا اعتبارية لكنها ليست مما ينقطع بانقطاع الاعتبار قطعا فلا
مخلص عنه وعن امثاله مع القول بالعلم التفصيلي بل لا بد من القول بالعلم
الاجمالي قوله فان قلت معلومات غير متناهية اه اثبات للملازمة الممنوعة
مع الاشارة الى ان ما ذكره المانع في مقام السند لا يصلح للسندية لان وحدة
العلم لا يوجب وحدة المعلومات وهذا مبني على ما ذكره اهل الكلام من ان
العلم الواحد القديم يتعلق بمعلومات متعددة وفاقا وانما الخلاف

في تعلق العلم الواحد الحادث فلا وجه لتفريع قوله فلا تعدد في المعلومات
وبهذا يندفع ان يقال لا وجه لهذا السؤال بعد قوله فلا تعدد في المعلومات
اه واما القول بان توجه السؤال باحتمال كونها غير متناهية بحسب الوجود
الخارجي فبعيد عن عنوان المعلومات فتدبر قوله قلت على تقدير حدوث
العالم اه تلخيص الجواب ان اريد بجريان برهان التطبيق في المعلومات
جريانه فيها باعتبار وجودها الخارجي فالجريان مسلم وعدم التناهي مم
كيف وعلى تقدير حدوث العالم باشخاصه وانواعه واجناسه يكون جميع
المعلومات الموجودة في الخارج متناهية في كل زمان وان انضم اليها الموجودات
الاستقبالية الغير الواقفة في الخروج من القوة الى الفعل عند حد من حدود
الازمنة او من حدود الممكنات وان اريد جريانه فيها باعتبار وجودها
العلمي فالجريان مم فان مرادنا بالعلم الواحد الاجمالي ان يكون جميع تلك
المعلومات الغير المتناهية موجودة في العلم بصورة واحدة فكما لا تعدد
في العلم لا تعدد في الصورة المعلومة بالفعل في هذا الوجود ثم ان مدار الجواب
على مجرد تجويز حدوث العالم اذ هذا القدر كاف في مقام المنع ولا يتوقف
على الحكم بحدوثه حتى يتوهم ان حدوث العالم لا يثبت الا بعد ثبوت صحة برهان
التطبيق مع شرائطه وجودا وعدما والكلام ههنا في صحته بدون الشرط الثاني
مع ان حدوث العالم ثابت ببرهان التط نفسه بل ببرهان التطبيق لمجرد صحته
بدون الشرط الاول من غير توقف على عدم الشرط الثاني بقي انه في كلامه اشارة
الى ان عدم تناهي معلومات الله بحسب الوجود الخارجي لو صح فانما يصح بناء
على ما زعمه الفلاسفة من قدم العالم واما عدم تناهيها مع القول بحدوث العالم
فاحتمال باطل لم يذهب اليه عاقل فلا يتجه عليه ما قيل حدوث العالم لا يقتضي
كون المعلومات باعتبار وجودها الخارجي متناهية لاحتمال كون الحوادث
الغير المتناهية حادثة دفعة في زمان واحد مع انه منع السند وهو خارج عن
قانون المناظرة واما ما قال ذلك القائل والاحتمال لتعاقب الغير المتناهية
فمع كونه منعا للسند ايضا مدفوع بما اشرنا الى ان المراد حدوث العالم باشخاصه
وانواعه واجناسه والتعاقب الغير المتناهي يستلزم قدم النوع او الجنس لا يقال
لعل مراده من الامور المتعاقبة تعلقات الارادة القديمة او تصورات مجرد
قديم لانا نقول الامور المتعاقبة كلها حادثة وكل حادث من جملة العالم و
ليس المراد من الوجود الخارجي هو الوجود العيني بل معنى الخارج عن المدرك

المعين

المعين وان كان موجودا في نفس المدرك ولا يجري البرهان في الصور العلمية التي
هي من الامور الاعتبارية في التحقيق وجعلها من مقولة الكيف بضرب من التجوز
كما حقق في محله قوله فهي هناك متحدة غير متكثرة فقوله في بحث العلم وسيجيء
الاجمالي كون العلم واحدا والمعلوم متعددا مبني على التعدد الخارجي او على التعدد
بالامكان لا بالفعل فلا تنافي قوله واعلم ان المتكلمين اه تبيين بطلان الجواب
الممكن ههنا بناء على مذهب المتكلمين النافين للوجود الذهني بان يقال ان اريد
جريان التطبيق في المعلومات بحسب وجودها الخارجي فسلمنا الجريان ولا يلزم
منه بطلان البرهان لانها بحسب هذا الوجود متناهية فلا يتخلف مقتضى البرهان
وان اريد جريانه فيها بحسب الوجود العلمي فالجريان ممنوع كيف وليس لها وجود
ذهني بمعنى الوجود العلمي عند المتكلمين وانما يجري فيما دخل تحت الوجود ولما
توجه عليهم ان يقال نفي الوجود العلمي عن المعلومات يستلزم ان لا يكون الواجب
تعالى عالما بالحوادث في الازل اذ لا وجود لها في الازل حتى تحضر بذواتها عنده تعالى
في الازل اجابوا عنه بان الاستلزام مم كيف وان صفة العلم قديمة وتعلقاتها
بالحوادث حادثة معها وانما لم يجعلوا تعلقاتها ازلية لان الحوادث التي لا وجود لها
في الخارج ولا في العلم معدومات صرفة لا تميز لها بوجه من الوجوه فلو تعلق العلم بها
في الازل لزم تعلقها بالمعدومات الصرفة وهو باطل بداهة جلية فلذا جعلوا معلومات
الله تعالى غير متناهية بمعنى غير واقفة عند حد كمقدوراته تعالى كما صرحوا
به في كتبهم فاشار رح المحقق الى بطلان جوابهم هذا بان مجرد صفة العلم غير
كافية في معلومية المعلوم بداهة بل لا بد من تعلقها به ايضا فاذا كان التعلق
حادثا لا ازليا يلزمهم ما ارتكبه ابو الحسين البصري من المعتزلة من كونه تعالى عالما
بالحوادث وقت حدوثها لا في الازل تعالى شانه عن ذلك فلا بد من القول بانه
بالوجود العلمي الاجمالي في التخلص عن هذه الشناعة وعن لزوم تناهي المعلومات
او انتقاض البرهان وههنا ابحاث لا يتضح تحقيق هذا المقام بدونها الاول
ان من المتكلمين النافين للوجود الذهني من يقول بان المعدومات الممكنة لها
ثبوت في الخارج في نفسها منفكا عن الوجود الخارجي كما ذهب اليه المعتزلة فيكون
متميزة في ذواتها في الخارج فلا يكون معدومة صرفة فيصح تعلق العلم بها ازلا فلا
تلزم الشناعة وقد اشار اليه الشريف المحقق في شرح المواقف حيث قال وبهذا
التغاير الاعتباري يندفع الاشكال في علم الشيء بنفسه عن القائل بان العلم
اضافة محضة او صفة حقيقية مستلزمة للاضافة واما الاشكال عليه في العلم بما

بالمعدومات الخارجية فانا ندفعه اما باختيار الوجود الذهني كما ذهب اليه الامام
الرازي في المباحث المشرقية وادعى ان العلم اضافة مخصوصة لا صورة عقلية
واما بان الاضافة تتوقف على الامتياز الذي لا يتوقف على وجود المتميز لا
في الخارج ولا في الذهن والجواب ان مراده من المتكلمين النافين للوجود
الذهني المتكلمون القائلون مع القول بنفي ثبوت المعدومات الممكنة في
الخارج كالاشاعرة مع ان ما ذهبوا اليه دفع الاشكال بتعلق العلم بالممتنعات
التي لا تميز لها اصلا الا ان يقال لا يمكن العلم بالممتنع بالكنه اذ الذات لم وانما يمكن
بالوجه وهو [illegible] المكنات فرضت وجها له كما اشار اليه ابن سينا
واشار اليه المصنف في المواقف في توجيه كلام [illegible] حيث اثبت علمه
بالمعدوم وايضا على ما ذهب [illegible] جريان برهان التطبيق في الثابتات ايضا لان
الكون في الاعيان يستلزم [illegible] سواء سمي ثبوتا او وجودا خارجيا كما صرح به
الشارح الجديد للتجريد فيلزم اما تناهي المعلومات او انتقاض البرهان الكلي
ان من المتكلمين النافين للوجود الذهني والثبوت المعدومات الممكنة من ذهب الى تمايز
المعدومات مطلقا ممكنة كانت او ممتنعة كما اشار اليه المصنف في المواقف حيث قال
والحق ان الخلاف في تمايز المعدومات وعدم تمايزها فرع الخلاف في الوجود الذهني
فمن اثبته قال ليس التمايز بين المعدومات بل بين الموجودات الذهنية ومن
نفاه قال ان التمايز الذي يحكم به العقل قطعا بين المعدومات انتهى ملخصا
وبمجرد تمايز المعدومات في انفسها يصح تعلق العلم بها ازلا وما اورد عليه
العلامة التفتازاني وتبعه الشارح الجديد للتجريد من انه مردود بل الامر
بالعكس اذ الحكماء مع قولهم بالوجود الذهني قائلون بتمايزها وجمهور
المتكلمين النافين للوجود الذهني قائلون بعدم تمايزها اذ لا وجود ولا ثبوت
لها في الخارج ولا في الذهن فمدفوع بما ذكره نفسه في بحث الوجود الذهني ان
التميز عند العقل لا يوجب وجود المتميز فيه وبما نقلناه عن الشريف
المحقق من ان هذا المذهب ايضا لا يخصوص بمذهب المعتزلة والجواب
لا شبهة ان التميز عن الغير يقتضي وجود المتميز او ثبوته فاما ان يكون ذلك المتميز
موجودا في الخارج او في الذهن او ثابتا في الخارج غير موجود فيه واما كونه ثابتا
في الذهن غير موجود فيه فلم يذهب اليه احد لان المراد بالوجود الذهني
مطلق الثبوت فيه ومطلق التميز غير التميز الخارجي كما صرح به المصنف في بحث
الوجود الذهني ولما كان فرقهم بين الوجود الخارجي وبين الثبوت الخارجي باطلا

في التحقيق كما ذهب اليه الاشاعرة وسائر الحكماء تعين ان كل متميز في نفسه فهو اما موجود
في الخارج او في الذهن فاذا لم يكن موجودا في شيء منهما لم يكن متميزا اصلا فلو تعلق
به العلم في الازل يلزم تعلقه بالمعدوم الصرف قطعا وقد اشار اليه المصنف حيث استدل
على ان المعدوم الممكن شيء بانه متميز وكل متميز ثابت في الخارج واورد عليهم المصنف
بانه منقوض اجمالا بالممتنعات المتمايزة وتفصيلا بانه ان اريد بتميز المعدوم
الممكن في ذاته القدر الثابت في الممتنع وهو التميز الذهني فظاهر انه لا يوجب
الثبوت والا لكان الممتنع ثابتا في الخارج ايضا وان اريد به غيره فممنوع وعليكم
تصويره حتى نتكلم عليه على انا نقول اما ان يكون المعدومات متمايزة في نفسها فيجري
البرهان ويلزم احد المحذورين لان مطلق التميز كاف في الجريان او لا يكون فيلزم
تعلق العلم بالمعدوم الصرف الثالث انا اذا تصورنا الشمس مثلا يحصل في اذهاننا
صورة شبيهة بالشمس بداهة ولا نزاع فيه لعاقل وكيف ينكره المتكلمون والعلم
الحادث عندهم مخلوق ومحض فيض من الواجب تعالى واضافة او ذات اضافة
بين العالم وبين تلك الصورة فيما كانت صورة امر معدوم في الخارج فلو لم
تكن تلك الصورة موجودة بوجه من الوجوه لم يكن الاضافة موجودة في
الواقع لاستحالة تحقق الاضافة بدون تحقق كلا المضافين فلا يكون
العلم موجودا مخلوقا ولو بمعنى كون منشأ انتزاعه موجودا مخلوقا وانما
النزاع بين المتكلمين والحكماء في ان تلك الصورة مساوية للشمس في الماهية
النوعية كما ذهب اليه جمهور الحكماء وبعض المتكلمين او مباينة لها اما بان
تكون من عالم المثال والاشباح المجردة المسماة بالمثل المعلقة وهو من
الاعيان الموجودات عند مثبته كما ذهب اليه بعض الحكماء واما بان يكون
مثالا وشبحا لها حادثا في النفس وقت التصور من غير ان يكون هناك ولا
لذلك كما ذهب اليه المتكلمون ويدل على ما ذكرنا قولهم في نفي الوجود الذهني
بانه لو كانت النار موجودة لاحرقت اذهاننا عند تصورها اذ من البين
ان احراق الذهن انما يلزم اذا وجد في الذهن نفس النار لا مثالها وشبحها
وليسوا بقائلين بعالم المثال فثبت ما ذكرنا مع القول بان نفس الحوادث
ليست بموجودة في الازل لا في الخارج ولا في العلم امكن تعلق العلم بها في
الازل بان تتعلق صفة العلم بامثالها واشباحها التي هي الصور العلمية اللازمة
لذات الواجب تعالى ولا يلزم عدم تعلق العلم بانفس الحوادث في الازل
الا على هذا لا يمكن العلم بالمعدومات الا بتعلق العلم بامثالها لاستحالة

التعلق بالمعدوم الصرف ثم اذا وجدت يتعلق العلم بانفسها مرة اخرى فلذا اثبتوا
للعلم تعلقين ازلي وحادث وانما يلزم ان لاتكون المعلومية معلومة له تعالى
في الازل لو لم تتعلق العلم بها اصلا لا بانفسها ولا بامثالها والجواب اما ان تكون
انفس الحوادث متصفة في الازل بالمعلومية او لا تتصف وعلى الثاني يلزم ماذكر
وعلى الاول يلزم وجودها في الخارج او في العلم لان صدق الموجبة يتوقف
على وجود الموضوع في ظرف الثبوت ولما كان ثبوت المعلومية لها في الازل ثبوتها
حقيقيا في نفس الامر لا ثبوتها فرضيا بمعنى لو وجد كان معلوما لزم ان توجد
الحوادث في الازل في نفس الامر وجودا حقيقيا لا فرضيا والوجود النفس
الامري منحصر في الوجود الخارجي والعلمي لا ثالث لهما في التحقيق هذا خلاصة
ماحققه الشارح في كتبه وهذا متوجه على تقدير ان تكون الحوادث معلومة
في الازل بامثالها من عالم الاشباح ايضا وليس متوجها على تقدير القول
بالوجود الذهني لا نفس الماهيات كما حقق هو التحقيق مع ان كلامه ههنا
مبني على هذا التحقيق وايضا يجري برهان التطبيق في تلك الامثال والاشباح
على المذهبين فيلزم اما تناهي المعلومات او انتقاض البرهان فتامل وبالجملة
برهان التطبيق جار في جملة متميزة الاحاد في نفس الامر سواء كانت موجودات
خارجية او ثابتات خارجية او موجودات علمية هي نفس الماهيات او امثالها
واشباحها من عالم المثال او من هذا العالم فيلزم احد المحذورين وبمراد الشارح
ههنا التخلص عن هذين المحذورين مع عدم الوقوع في ورطة اخرى و
جميع هذه الاحتمالات تخلص عن ورطة وتوقع في اخرى الرابع ان منهم من
قال ان علم الواجب تعالى ليس بحصول متعلق العالم بصورة ما حوته في المعلوم
بل حضوري بحضور ذات المعلوم عنده تعالى ازلا وابدا ولما كان ذاته تعالى
لا يدخل تحت تصاريف الزمان وجميع الازمنة حاضرة عنده تعالى مع جميع
الزمانيات كل في وقته ونسبته الى الجميع على السواء كذلك صفاته تعالى ليست
بزمانية اضافية كانت او حقيقية فيتعلق الصفة الازلية تعلقا ازليا بوجود
المعلومية فيما لا يزال وتلخيصه ان المصحح للتعلق الازلي وجودات الحوادث
فيما لا يزال وقد ذكره بعضهم ههنا وادعى انه اسلم من الاتحاد الى العلم
الاجمالي لما فيه ما فيه والجواب ان حضور المعدوم الصرف الذي لا تميز له
في الازل اصلا عند الواجب تعالى بديهي البطلان فضلا عن حضوره
ازلا وابدا كما قاله الموهم الخيالي وايضا لا يتم في حضور الممتنعات والله حضور

المعدومة

والمعدومة الممكنة التي لا توجد ابدا بل ولا يصح في حضور الحوادث الموجودة ايضا
بوجوه الاول انه يستلزم اجتماع الموجودات المتغيرات متناهية حاضرة ازلا
وابدا ويبطله برهان التطبيق الثاني ان وجوداتها موقوفة على الايجاد المسبوق
بالارادة المسبوقة بالعلم بها فلو كان المصحح للتعلق العلم الازلي بها وجوداتها
اللايزالية لزم توقف العلم على نفسه وهو دور باطل وبالجملة هذا احتمال بطل
لاجل بطلان احتياج الحكماء الى ارتسام صور الحوادث في العقل الفعال او لو
اجمالا والشيخ ابن سينا الى ارتسامها في ذات الواجب مخالف للاصول الحكماء كما صرح
به بعض المحققين من حاشية اثبات الواجب ومن ههنا يتضح ان ما ذكره المتكلمون
من ان العلم تابع لوقوع المعلوم محمول على العلم التصديقي كالعلم بان زيدا يعصي
في وقت كذا وهذا القدر يكفيهم في دفع الجبر عن افعال العباد لا محمول على
ما هو اعم من التصوري كالعلم بنفس زيد وبنفس عصيانه فان ايجادها
مسبوق بالعلم التصوري المتعلق بهما كما يشاهد في ان علمنا بان
السرير موجود متوقف على وجود السرير ووجوده موقوف على بنائه الموقوف
على تصوره اولا فغاية الامر توقف العلم التصديقي على تصور اطراف ولا باس
فيه فاعرف ذلك فانه من نفائس المباحث الخامس ما قيل استحالة تعلق
العالم بالمعدوم الصرف ممنوع في التعلق العلمي ودعوى البداهة غير مسموعة وما يتوهم
من ان التعلق نسبة وهي تقتضي وجود طرفيها فهو ايضا ممنوع للنسبة العلمية فانها
لا تقتضي وجود الطرفين بالفعل بل الوجود التقديري كما في نظائرها من انه منقوض
بالقدرة الازلية المتعلقة بالحوادث المستدعية لنسبتها بين القادر والمقدور
ضرورة واتفاقا واما ما ذكره من القول بحدوث التعلق كما صدر عن بعض
المتكلمين فليس للمهرب عن التعلق بالمعدوم الصرف بل للمهرب عن لزوم
التغير في علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة كما في شرح المواقف حتى ذكر بعضهم
ان لعلمه تعالى تعلقين قديم وهو بالنسبة الى الازليات والتجددات باعتبار
انها ستتجدد وحادث بالنسبة الى التجددات باعتبار وجودها الان او قبل
كما في الحاشية الخيالية والجواب عنه ان هذا القائل لم يتصور ولم يفهم معنى
التعلق بالمعدوم الصرف فان العلم بالشيء اما بحضور ذلك الشيء بذاته عند
العالم كما في العلم الحضوري واما بحصول صورة له سواء كانت تلك الصورة
ماخوذة منه كما في العلم الحصولي الانفعالي او لم يكن بل كانت متقدمة عليه سببا
لوجوده كما في العلم الحصولي الفعلي ولما كان العلم بالشيء موجبا لتميز المعلوم

مطلب دفع الجبر
باتصافها بالجبر ... التصوري
... علما يتعلقا ... والتصديق ...
بوقوع النسبة ... التصديق ...
... بالتصور والتصديق ...
بالعلم ... بعض الافاضل ...

عند العالم وموجبا للاضافة بينهما باتفاق الحكماء والمتكلمين فكلما تحقق العلم
في الواقع يلزم ان يتعلق العالم بشيء متميز هو اما ذات المعلوم او صورته
الموجودة في علمه فعلى تعلق العالم بالمعدوم الصرف تعلقه به من غير حضور
ذاته عنده ولا حصول صورته عنده وهذا يجري مجرى ان يقال علمت الشيء على
شيء لا وجود له في الخارج ولم يخطر ببالي صورته اصلا وهذا سفسطة بينة
ولهذا حكم الشريف المحقق بان القائلين بان العلم اضافة او صفة ذات اضافة
وهم المتكلمون لا يندفع عنهم الاشكال بالعلم بالمعدومات الا باثبات الوجود
الذهني او باثبات تميز اخر غير الوجود كما نقلنا بل نقول لو تحقق الاضافة
في الواقع ولم يتحقق كلا الطرفين بل احدهما فقط هو العالم يلزم تحقق احد
المتضايفين هي العالمية والمعلومية بدون الاخر وهو بط بداهة وعليه يبنى
برهان التضايف ولهذا شنعوا على ابي هاشم حيث اثبت علما بلا معلوم
وهذا القائل اشنع منه بلنير لانه انما نفى المعلوم المستحيل وقد وجهوا كلامه
بما نقل عن الشيخ كما اشرنا وهذا القائل نفى جميع المعلومات المعدومة ولا
توجيه له بناء على ان الاتصاف بالمعلومية يتوقف على وجود المتصف بداهة
او على تميزه في ظرف من الظروف اعني الخارج والذهن وما ذكره من الوجود التقديري
انما يكفي في تحقق العلم تقديرا وفرضا لا تحققا والنقض بالمقدورات وهم
لان عدم تعلق القدرة بالمقدورات المعدومة انما يتوجه على النافين للوجود
الذهني ايضا لا على المثبتين لان المقدورات المعدومة في الخارج متصفة بالمه
بالمقدورية بمعنى صحة فعلها وتركها باعتبار وجودها العيني لان الصحة
بمعنى الامكان وبتصف به الماهية في الذهن واما ما ذكره من ان الالتجاء الى
حدوث التعلق ليس للهرب عن التعلق بالمعدوم الصرف بل للهرب عن لزوم
التغير في علمه تعالى بالتغيرات ففيه انه لا يجدي في شيء من مقدمات دليل الشيخ
فقد عرفت انه بعد تسليم تعلق العالم بالمعدوم الصرف بداهة لم يبق للنافين
للوجود الذهني ولتميز المعلومات في الخارج سوى القول بحدوث التعلق
وقد دل عليه كلامهم حيث جعلوا معلوماته كمقدوراته غير متناهية بمعنى
لا تقف عند حد مع انها على تقدير القول بالوجود الذهني غير متناهية
بالفعل كما سبجيء منه فهم التجؤا اليه للهرب عن امرين وذكرهم اياه للهرب
عن لزوم التغير في العلم لا ينافي ان يكون ذلك القول للهرب عن امر اخر
اذ قد يكون الجواب الواحد جوابا عن اشكالات عديدة ومن المعاصرين من

منه
سماعيل افندي

قال

قال استحالة تعلق العالم بالمعدوم الصرف ممنوعة فان ذلك المعدوم الصرف لا يلزم ان يكون متميزا
قبل التعلق وان كان متميزا بعده ولا يجري برهان التطبيق في الصورة العلمية المتميزة وانما يجري
في الموجودات الخارجية وانه خبير بان التعلق نسبة متاخرة عن الطرفين قطعا فلا بد
من تميز المعدوم قبل التعلق قطعا وذلك التميز اما في الخارج وهو في المعدومات بط
عند الاشاعرة واما في الذهن موقع فيما هرب من القول بالوجود الذهني وايضا
اختصاص جريان التطبيق بالموجودات الخارجية باطل قطعا لان الاعداد عارضة
للموجودات الذهنية ايضا ولذا حكم المحققون بان زوجية الاربعة مثلا من لوازم
الماهيات العارضة بحسب كلا الوجودين وجريان التطبيق في كل ما عرض له الاعداد
عارضا ومعروضا قطعا لا مرية فيه ولذا اتفق المحققون على جريانه في كل جملة
متميزة الاحاد في نفس الامر كما نقلنا ولذا قال مولانا خيالي لكن يشكل بالنسبة الى
علم الله تعالى التام فان مراتب الاعداد الغير المتناهية داخلة تحت علمه التام
مفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له تعالى كذلك فتامل ونقل عنه
وجه التامل ان علمه التام من انما يشمل ما لا يمتنع العلم به كما ان قدرته التامة انما
تشمل ما لا يمتنع وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلا هم
انتهى اقول قد اضطرب في العلم الاجمالي في المراتب الغير المتناهية وان اثبت العلم التفصيلي
في المراتب المتناهية ويتجه عليه ان كل مرتبة فرضية ينتهي العلم التفصيلي فقوقها
مراتب متناهية اخر يمكن تعلق العلم بها تفصيلا ولا يقف عند حد بالنسبة الى ذهاننا
فاما ان ينتهي العلم التفصيلي في حد فيلزم ان لا يوجد العلم التفصيلي الممكن له تعالى
وهو العلم التفصيلي بمراتب متناهية فوق ذلك الحد او لا ينتهي في حد بان يكون
جميع المراتب الغير المتناهية معلومة له تعالى تفصيلا في الازل فيجري البرهان
ويلزم احد المحذورين قطعا لا يقال لعل مراده ان كل مرتبة متناهية معلومة له
تفصيلا وان كان مجموع المراتب الغير المتناهية معلومة له اجمالا وحال الكل المجموعي
يجوز ان يغاير حال الكل الافرادي لانا نقول اما ان يكون الاحاد المعلومة تفصيلا
في الازل متناهية فيلزم عدم اتصاف الواجب تعالى بالعلوم التفصيلية الممكنة له
تعالى فوق المنتهى او لا تكون فيجري البرهان فلذا جزم الشارح بالاجمال في جميع المراتب
وان اطنبنا الكلام كل الاطناب اذ قد صنفوا في تضليل الشارح رسائل في هذا المقام
قوله ان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف ان لم يعقل بين العلم والمعدوم الصرف
لانه لا ينطبق على مذهب القائلين بان العلم اضافة وتعلق وانما ينطبق على مذهب
القائلين بانه صفة ذات اضافة ولا يبعد الى ان المعتزلة مع قولهم بنفي الصفات الزائدة

وبان العلم اضافة بين العالم والمعلوم لم يجعلوا العالم متعلقا بالمعدوم الصرف بل
بالمعدومات المتميزة في الخارج عندهم كما اشرنا قوله فان قلت العلم الاجمالي اه ابطال
لجواب المختار بمنع الجريان مستندا بالعلم الاجمالي وهو سند مساو في الواقع اذ ليس
لعدم الجريان مدار الا بان لا تكون المعلومات فلم يبق لمنع الجريان سند سوى احتمال
العلم الاجمالي فاذا بطل ذلك ايضا ثبت المقدمة الممنوعة التي هي الجريان في مورد
السند المذكور ومنشأه قوله لم يصر ذلك الشيء معلوما بالفعل وحاصل الابطال
ان العلم الاجمالي بتلك المعلومات الغير المتناهية ليس علما بها بالفعل بل بالقوة
ولذا قالوا ان العلم بالف عدد الكلية ليس علما باحكام الجزئيات المندرجة فيها
بالفعل بل بالقوة القريبة من الفعل والعلم بالفعل انما يحصل بالاستنتاج منها
بضم صغرى سهلة الحصول هذا في العلوم التصديقية واما العلوم التصورية
فلان العلم الاجمالي بجميع انواع الحيوانات مثلا بعنوان الحيوان ليس علما بنوع
الانسان بالفعل بل بالقوة وانما يحصل العلم بالفعل بعد معرفة الفصل وانضمامه
اليه واذا لم يكن العلم الاجمالي في الازل علما بها بالفعل بل بالقوة فيلزم المحذور
المذكور الذي هو عدم كونه تعالى عالما بالحوادث في الازل بل وقت حدوثها
بحضورها بذواتها عنده تعالى هذا لا يقال ان اريد انه يلزم ان لا يكون معلومة
اصلا فممنوع كيف وقد كان الكل معلوما اجمالا وان اريد انه يلزم ان لا يكون
معلومة تفصيلا فسلم لكن الاشكال بكون الكل معلوما اجمالا لا يدفع القول بكونه
معلوما تفصيلا بل هو بنفسه لانا نقول مبنى السؤال على ان العلم الاجمالي لكونه
علما بالقوة يستلزم الجهل ببعض تلك المعلومات اذ لو كان الكل معلوما بالفعل
لم يتصور هناك اجمال فيلزم ان لا يكون الواجب تعالى عالما بجميع ذاتيات الحوادث
واحوالها في الازل بل وقت حدوثها قوله قلت قد حقق في محله جواب بمنع
عدم كون العلم الاجمالي علما بالفعل مستندا بتحقيقه في محله بان للعلم الاجمالي
قسمين قسم يستلزم الجهل بنفس تلك المعلومات كما توهمه السائل وهذا
القسم محال في حقه تعالى وقسم لا يستلزم ذلك بل جميع التفاصيل معلومة للعالم
ومع ذلك ليس لها صور متعددة بل جميعها موجودة في العلم بصورة واحدة ولذلك
جوز ثبوت العلم الاجمالي له تعالى القاضي ابا فلان والمعتزلة وجميع الحكماء وهم المراد
بالمحققين في كلامه فيما قبل وقال الشارح والحق انه ان اشترط فيه الجهل بالتفصيل
امتنع ثبوته له تعالى والا فلا يمتنع وتفصيله ان العلم لما كان عبارة عن حضور المعلوم
عند المدرك فللعالم بالمسألة المعينة ثلث حالات الاولى حالته عند عدم الالتفات

اليها وفي تلك الحالة ليس له علم بها بالفعل لعدم الحضور بل بالقوة الثانية حالته
عند الالتفات اليها دفعة اجمالا كما حين سئل عنها الثالثة حالته عند شروع الذهن في
تفصيلها وتمييز موضوعها عن محمولها ولا شك انه في الحالة الثالثة يعلمها
تفصيلا بصور مفصلة وكذا في الحالة الثانية يعلمها بالفعل وان كانت اجزاؤها
بجملتها موجودة في المدركة بصورة وحدانية لحضور صورة الكل عند المدرك وعدم
التمييز بالفعل لا يقتضي عدم الوجود كما ان عدم تمييز اجزاء الجسم المتصل بالفعل لا
يقتضي عدم وجود شيء من تلك الاجزاء نعم ليس لشيء من اجزاء المتصل وجود
استقلالي لكن انتفاء الوجود الاستقلالي لا يوجب انتفاء مطلق الوجود بل جميع
تلك الاجزاء موجودة بوجود الكل كما حققه الشارح في كتبه فكذا جميع اجزاء المسألة
الموجودة بصورة واحدة موجودة حاضرة عند المدرك بوجود تلك الصورة وان
لم يتميز بعضها عن بعض بالفعل وهذه الحالة الثانية ليست مسبوقة بها بالعلم
التفصيلي اولا كما في المسألة بل قد يسنح لعقولنا ما في مركب اجمالا كما في القياس
الخفي في صورة الحدس وبهذا البيان اندفع ما اوردوا عليه من الاوهام منها انه يستلزم
ان لا يكون الواجب تعالى عالما بالتفاصيل لانه ان اراد ان لا يكون عالما بالاشياء بصور
متعددة فغير محذور وان اراد ان لا يكون عالما بجميع الاشياء فغير لازم ومنها ما
قيل ان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف جار في التعقل الاجمالي واما ما قيل ان
العلم الاجمالي هو الصورة الحاصلة للكل اذا فصلت تحصل صور كثيرة فالصورة الكثيرة
علم تفصيلي نشأ من الصورة الاجمالية فالمعدومات باعتبار حضورها في ضمن
تلك الصورة الاجمالية ليست بمعدومات صرفة فمما لا يسمن ولا يغني فانه انما يصحح
العلم التفصيلي دون العلم الاجمالي انتهى وذلك لان ما ذكره هنا الفاضل قد دفع
لزوم التعلق بين العالم والمعدوم الصرف وصحح العلم الاجمالي بحيث لا يستلزم الجهل
بشيء من الاشياء كما هو مبنى السؤال على ما عرفت ومنها ان التمييز لازم العلم وفاقا
فلا بد ان يكون كل معلوم متميزا عن غيره في الوجود العلمي فيكون لكل معلوم صورة
مغايرة لصورة سائر المعلومات فيكون العلم بها تفصيليا لا اجماليا او لا يكون فلا
يكون معلوما بالفعل لانتفاء اللازم والجواب عنه ان كان كل موجود متميزا كان التمييز
كالوجود قسمين تميز استقلالي وهو لازم العلم التفصيلي وتميز تبعي وهو لازم العلم
الاجمالي ولو توقف العلم بالفعل مطلقا على التمييز الاستقلالي لما كان القياس الخفي في الجلي
والمطلوب دفعة في الاحكام الحدسية اذ ليس بين سنوح ذلك القياس وبين الحكم الحدسي
زمان يسع الترتيب وليس النتيجة السابق مرتبا بالفعل بل بالقوة لان سنوحه دفعي

والمرتب بالفعل لا يمكن ان ينتج دفعة ولا يكون ولا حظة بدون العلم به بالفعل وقد تقرر
ان العلم التصديقي انما يحصل من العلم بالمقدمتين لا بالعلم بمقدمة واحدة فذلك
الناتج مركب من مقدمتين فصار علما وموجودا في الذهن دفعة بصورة واحدة
ومعلوما بجميع اجزائه بالفعل ثم اراد نوع توضيح مع الاشارة الى ان الحكماء ايضا
قائلون بكون علم الواجب تعالى بل علوم جميع المبادي العالية وهم الواجب
تعالى مع العقول العشرة والنفوس الفلكية علوما اجمالية فقال وهو اي
العلم الاجمالي التعقل البسيط اي ليس له اجزاء وتفاصيل بالفعل الذي يجعله
الفلاسفة اذا حصل لنا مستفادا من المبادي العالية حيث جعلوا للنفس الناطقة
اربع مراتب رابعها العقل المستفاد من العقل العاشر في مشهورهم ومن الواجب
تعالى في تحقيقهم كما سيجيء منه والا جميع المبادي والتفصيل اي تفصيل العلوم
بذلك العلم الاجمالي وتميز بعضها عن بعض بحيث يكون معلوما بصور
متعددة تفصيلا انما هو للنفس من حيث هي نفس اي من حيث
انها متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف وهي حيثية كونها فاعلة ولها
حيثية اخرى هي حيثية كونها قابلة وهي من حيثية كونها فاعلة تحتاج الى القوى
البدنية الظاهرة والباطنة ومن جملتها القوة المتصرفة التي من شانها التركيب
والتفصيل ومن حيث كونها قابلة تستفيد من المبادي العالية من غير احتياج الى
القوى ولما كان القوة المتصرفة وغيرها من القوى جسمانية التي يتوقف عليها
التفصيل وسائر التصرفات البدنية عندهم مستحيلة في حق المبادي العالية
في الواقع فلم يمكن للمبادي ذلك التفصيل فليس ذلك التفصيل مبنيا للتفصيل
في المبادي بان يوجد فيهم صور مفصلة وتستفيد منها النفس من حيث كونها
قابلة مستفيدة وانما هو للنفس من حيث كونها فاعلة متصرفة في البدن
واراد بيان كون العلم الاجمالي في المبادي علما بالفعل عندهم فقال قالوا التعقل
الاجمالي للمبادي هو الخلاق للصور التفصيلية اي المعينة الخارجية والذهنية
لان جميع انحاء الوجود معلول خارجيا كان او ذهنيا وقد اشار اليه في الرسالة
الجديدة حيث قال كما ان العلم الاجمالي فينا مبدأ للتفصيلي كذلك العلم
الاجمالي الالهي علة للصور التفصيلية في الخارج وفي المدارك السافلة انتهى
فنسبة الخلق والايجاد الى العلم الاجمالي مجاز من الاسناد الى السبب فان الخلاق
عندهم هو المبادي مع ان الخلق والايجاد عندهم عبارة عن ذلك العلم الاجمالي
بشرط تمام استعداد القابل فتفصيل المبادي والايجاد لا يتميز بعض المعلومات

عن بعض

عن بعض بدون الايجاد فان ذلك التميز عبارة عن تفصيلها وحاصل كلامه فلو لم يكن
التعقل الاجمالي علما بالفعل عندهم لما جعلوه خلاقا لاستحالة خلق الموجود
المعين بدون العلم به بالفعل لان العلم الحصولي الذي مثله ونحوه لا يفيد صحة
الايجاد بل لا بد ان يكون ذلك المعين معلوما للخالق ولو بوجه ظلي متخصص
فيه بحسب الخارج كما سيجيء وليس معلومية ذلك المعين بذلك الوجه الظلي
المتخصص بالاستقلال بل في ضمن العلم الاجمالي بالحال وفي اختيار رفيقه المبالغة
في الخلاق مبالغة في كونه علما بالفعل من جهة ان الخالق عندهم هو العلم و
لك ان تقول في نسبة الخلاق الى العلم الاجمالي تجريد بديع مبني على انتزاع
علم اجمالي آخر قائم به وفيه مبالغة على المبالغة في ذلك ثم اراد ان يبين ان
العلم الاجمالي فينا ايضا علم بالفعل فقال ولك ان تقول التعقل الاجمالي
اه فلو لم يكن علما بالفعل لم يكن مبدأ للتفصيل في اذهاننا ولما كان فيه نوع
شبهة بناء على ان التفصيل يحتاج الى التفصيلات متوقفة الى تلك الصورة المجملة
ولذا اشتبه في كونه علما بالفعل بعض المتاخرين كما ستشير اليه في بحث العلم
عكس التشبيه المذكور في الرسالة الجديدة كما لا يخفى قوله ثم اقول كما ان البعد
المكاني اه لما ابطل اقوى ادلتهم على قدم العالم واثبت في ضمن الابطال ببراهين
قطعية لم يبق للعقل السليم مساغ ميل الى مذهبهم الباطل اصلا لكن لما كان
لهم دليل آخر جعل الاوهام على الحكم بصحته وهو ان الزمان لا يقبل العدم اذ
لو فرض عدمه لوجد قبله زمان ممتد لا الى نهاية فعدم الزمان مستلزم لوجوده
مع عدمه وهو محال فكذا عدمه فثبت انه ازلي ابدي وهو لكونه مقدار
الحركة فيلزم قدم الحركة والجسم المتحرك وكان الوهم الذي هو سلطان القوى
متسلطا على مدركات العقل حتى ضربه الذي يوسوس في صدور الناس خاف
على بعض من لم يغلب معتقده على وهمه لا سيما العكس ان يجعله معارضا لدليل
الحوادث فيتنزل عقيدته عن مرتبة اليقين فارشد الى جهة انقداح ذلك
الدليل الوهمي ايضا لا بمجرد المنع بل مع الاستناد الى نظيره القطعي البطلان
وهو الامتداد المكاني لا الى نهاية ولهذا خص القدح بهذا الدليل ووضح تأخير
القدح عن قوله وانما انبعث الكلام وحاصل القدح منع الملازمة بان يقال
لا نسلم انه لو فرض عدم الزمان لوجد مع عدمه زمان كيف ووجود الامتداد
الزماني لا الى نهاية كوجود الامتداد المكاني لا الى نهاية في كونهما من الاحكام
الوهمية الباطلة فكما ان ليس فوق المحدد امتداد مكاني موجود بل هو وهم محض

سبق فلذا ليس قبل الزمان امتداد زماني موجود بل موهوم محض وقوله وقولهم انا نجزم
بتقدم بعض اه اثبات لتلك الملازمة الممنوعة بان يقال انا نجزم بتقدم بعض اجزاء
الزمان الممتد لا الى نهاية على بعض اخر تقدما لا يجامع معه المتقدم المتاخر
فالجزء الذي فرض فيه عدمه متقدم على الجزء الذي فرض فيه وجوده بهذا المعنى
ولا يكون الامتداد كذلك اي بحيث يتقدم بعض اجزائه على البعض تقدما بهذا
المعنى او بحيث نجزم بذلك التقدم الا اذا كان له راسم موجود في الخارج وهو
الان السيال الموجود عندهم بمنزلة الحركة بمعنى التوسط وان لم يكن نفس ذلك
الزمان الممتد موجودا في الخارج بل في الخيال عندهم بمنزلة الحركة بمعنى القطع فه
فثبت قولنا لو فرض عدمه لزم ان يوجد مع عدمه زمان اذ لا نعني بوجود الزمان
الممتد وجود نفسه في الخارج بل وجود منشاه وراسمه فاجاب عنه بقوله ممنوع
فان نجزم اه وحاصله انهم ارادوا التقدم بعض الاجزاء على بعض بهذا المعنى في الواقع
او الجزم المطابق للواقع بذلك التقدم فممنوع فانه انما يصح اذا كان للزمان الممتد
في الازل وجود في الواقع وهو اول المسئلة بل الزمان قبل العالم واجزاء ذلك الزمان
واتصاف بعض تلك الاجزاء بالتقدم على البعض الاخر كلها موهومات محضة
كانياب اغوال والجزم المذكور بتبعية الوهم وان ارادوا تقدم البعض على البعض في
حكم العقل ولو غير مطابق او الجزم مطلقا ولو بتبعية الوهم فذلك التقدم او الجزم
به مسلم ولكن لا نسلم ان ذلك التقدم الوهمي او الجزم بتبعية الوهم لا يكون الا براسم
موجود في الخارج كيف ونحن نجزم بتبعية الوهم ايضا بان وراء العالم امتدادا مكانيا
يتقدم بعض اجزائه على بعض في الوضع اي في الاشارة الحسية والرتبة بالنسبة
الى مبدا معين كمركز العالم ضرورة ان العقل بتبعية الوهم يجزم بان الفرسخ الذي
يلي محدب المحدد من الامتداد المكاني الذي فوقه اقرب الى مركز العالم من الفرسخ
الذي بعده فمن شرع في الاشارة الحسية الى الفراسخ المبتداة من مركز العالم
لا الى نهاية يشير الى الفرسخ الذي يلي المحدد اولا والى ما بعده ثانيا فيكون الفرسخ
الاول متقدما على ما بعده في الاشارة الحسية والرتبة وبالجملة مثل التقدم المذكور
الوهمي والجزم بتبعية الوهم حاصل في اجزاء الامتداد المكاني وراء العالم مع انه لا
راسم ولا مرسوم قطعا بشهادة البراهين المبسوطة في محله وقد اشار
الى واحد منها هو برهان التطبيق كما اشرنا بل لا راسم في تقدم بعض
الاجزاء على بعض في الامتداد المكاني الموجود داخل العالم نعم عدم الزمان ه
متقدم بهذا المعنى على وجوده لكن ذلك التقدم ليس بزماني بان يكون هناك

امتداد

امتداد له راسم موجود ويقع ذلك العدم في بعض اجزائه بل هو تقدم بمعنى اخر
مع عدم المنع من الشق منع قولهم ان كل تقدم لا يجامع معه المتقدم المتاخر
فهو زماني اذ لا دليل لهم على هذه المقدمة سوى ما ذكر من الامتداد لا يكون كذلك
الا براسم موجود واذا لم يتم هذه المقدمة لم يتم انحصار التقدم في الاقسام
الخمسة المشهورة ايضا ولذا احدث المتكلمون قسما سادسا وسموه تقدما
ذاتيا وهو تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض اخر وتقدم عدمه على وجوده
والتزموا ان التقدم والتاخر الزمانيين لا يكونان الا فيما كان للمتقدم والمتاخر
زمانان متغايران لهما وفي كلامه اشارة الى ان التقدم والتاخر بين اجزاء الزمان
ذاتيان كالتقدم والتاخر بين عدم الزمان وبين وجوده كما ذهب اليه المتكلمون
لا زمانيان كما ذهب الحكماء واشارة الى ان التقدم والتاخر اللذين لا يجامع فيهما
المتقدم المتاخر من الاعراض الاولية لاجزاء الزمان والا لم يصح تسمية المتكلمين
اياهما بالذاتيين لكنهما من الاعراض الاولية العامة لوجودهما بين عدم الزمان
ووجوده بلا زمان والعرض الاولي لا يجب ان يكون خاصة اذ قد يكون اللاحق
للشيء بواسطة ذاتي اعم عرضا ذاتيا ولو سلم فهما عرضان ذاتيان لمطلق الامور
المتعاقبة اللاحقان لها بلا واسطة عند المتكلمين سواء كانت تلك الامور اجزاء
زمان او عدمه ووجوده فلا مخالفة في كلامه للمتكلمين في ان تقدم بعض اجزاء الزمان
على البعض ذاتي لا زماني كما توهمه بعض الناظرين واطنب غاية الاطناب قوله بل نقول
نتوهم هذين الامتدادين اه ترقى من المنع الى الاستدلال العاري عن المعارض الذي قدح
فيه انفا على تناهي الامتداد الزماني كالامتداد المكاني الذي هو نظيره بلا فرق بينهما في
ان الوهم يحكم بعدم تناهيهما والبراهين القاطعة تحكم بتناهيهما بلا مرية وقوله
واذا كان الزمان متناهيا اه استدلال على بطلان قولهم ان كل تقدم لا يجامع معه
المتقدم المتاخر فهو تقدم زماني براسم موجود بعد الاشارة الى منعه اذ على تقدير تناهي
الزمان الموجود في الواقع لا يكون قولنا لم يكن قبله شيء بمعنى وجد قبله زمان ولم
يوجد فيه شيء اخر كما يتوهم ظاهره وان قبل ظرف زماني كما هو المتبادر بل معناه انه لم
يوجد هناك شيء لا زماني ولا حادث اخر فيه في الواقع وان وجد هناك بحسب التوهم
زمان اخر يجعله الوهم ظرفا للعدم في الواقع فكلمة قبل في قولنا هذا للظرفية الزمانية
الوهمية وهي لا توجب وجود زمان في الواقع براسم موجود في الخارج وهو مراد من قال
النفي ان الظرفية فيه زمانية او نقول تلك الظرفية الزمانية واقعة في حيز النفي وصدق ذلك
لا يتوقف على تحقق القيود الواقعة في حيزه كما ان صدق السالبة لا يتوقف على

وجوده الموضوع في الواقع ولك ان تقول كلمة قد بمعنى مطلق التقدم بشهادة
البراهين والمراد بالشيء الحادث لا المطلق الممكن كما وهم لان مطلق الممكن
ثبت من الصفات الواجب تعالى وبالجملة فقد ثبت بالبراهين ما قاله المتكلمون
من ان تقدم عدم الزمان على وجوده ليس بتقدم زماني بل نوع آخر من التقدم
ويتفرع عليه ان تقدم الواجب تعالى على الزمان ليس زمانيا ايضا وهو
لا ينافي كونه تعالى قديما بالزمان لانه بمعنى انه لا يسبق على وجوده تعالى شيء
من الازمنة الموهومة المقدرة لا بمعنى انه لا يسبق شيء من الازمنة منه الموجودة
مع انه على المعنى الثاني لانه كان ايضا يمكن المعنى الاول ابلغ (قال العلمي) وعلى ان
العالم قابل للفناء اي كل عالم او العالم بجميع اجزائه قابل للفناء كما يقتضيه
الاستدلال على الوقوع المستقبل بالاية الآتية اعلم ان مراد اهل الكلام من
الفناء في هذا الكلام هو العدم الطارئ على الوجود لا مطلق العدم ولا مطلق
الخروج عن الانتفاع به كالموت وتفرق الاجزاء وان جوزوا المعنى الثالث في
قوله تعالى كل من عليها فان وفيه من الاستدلال به على هذا المطلب والدافع
به الشارح المحقق ثم استدلوا على هذا المطلب تارة بحدوث العالم فان
العدم السابق كالعدم اللاحق لعدم التمايز وقد جاز الاول فكذا الثاني
وتارة بامكانه الذاتي فان معناه جواز كل من الوجود والعدم نظرا الى الذات
هذا واورد عليهما بان هذا لا ينافي الامتناع بالغير على ما هو المتنازع فيه فانه
يجوز ان يكون الشيء بالنظر الى ذاته قابلا للعدم السابق واللاحق جميعا ويمتنع احدهما
او كلاهما بعلة خارجة كالنفوس الناطقة الابدية مع حدوثها وكالعقول
القديمة الابدية على راي الحكماء ثم دفع الايراد المذكور عن الدليل الاول بانه
لما كان حكم الحدوث جواز العدم بالفعل صح ذلك الحكم هنا حق يقوم دليل
الامتناع ولم يتم هذا خلاصة ما في شرح المقاصد ولاجل كون الدليل الاول
مختارا عند الشارح جعل هذا الحكم لازما لحدوث العالم ولم يجعله مسئلة اخرى
ولم يغير العطف كما جعل وغيره في المسئلة الآتية ثم القائلون بكون العالم
قابلا للعدم الطارئ هم الاشاعرة وابو علي وابو هاشم من المعتزلة وخالفهم
في هذا الحكم بعض الفلاسفة والجاحظ والكرامية اما الفلاسفة فلذهابهم
الى انه قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه واما الجاحظ والكرامية فمع اتفاقهم
على حدوث العالم حكموا بامتناع عدمه الطارئ هذا هو المذكور المصرح به
في شرح الجديد للتجريد في بحث المعاد وفي المواقف وشرحه وفي شرح المقاصد

في ان الجسم

في بحث ان الجسم يبقى زمانين وفي بحث ان العرض لا يبقى زمانين وبهذا البيان
ظهر امور الاول ان القبول ههنا بمعنى الامكان الوقوعي المفسر بعدم كون الطرف
المخالف للحكم واجبا بالذات ولا واجبا بالغير بحيث لو فرض وقوع الطرف الموافق
لم يلزم محال اصلا وقد يسمى ذلك بالامكان الاستعدادي كما في تعريفات
الشريف لكونه مستلزما للاستعداد التام الموجب للوقوع بالنسبة الى الماضي
والحال وقد يطلق عليه الامكان بحسب نفس الامر لعدم الامتناع بوجه من الوجوه
كما يطلق على ما يقابل الامكان العقلي اي الامكان عند العقل ذاتيا كان او وقوعيا
فالمعنى ههنا ان العالم لا يمتنع عدمه الطارئ في نفس الامر لا لذاته ولا لعلة
خارجة وليس المراد ههنا الامكان الذاتي المفسر بعدم كون الطرف المخالف
واجبا بالذات وان كان واجبا بالغير ولا الامكان الاستعدادي والقوة المفسرة
بكون الشيء من شانه ان يكون وليس بكائن بالفعل لا بمعنى انه قابل
بالقبول كما توهموا اذ الامكان الذاتي والاستعدادي يجامعان الامتناع بالغير
بل قد قيل ان الاستعدادي يجامع الامتناع الذاتي كما في استعداد الماء للهوائية
مع الامتناع الذاتي في كون الماء هواء وان كان هذا القول باطلا في نفسه
ان الاستعداد بجرد الهيولى للجوهرية الهيولى والصورة واما الحمل على الاتصاف
فمبني على ما ذهب اليه بعض المعتزلة من ان الفناء صفة وجودية تحدث في كل
اولا ثم ينعدم ذلك الجوهر بعد الاتصاف بها باقتضاء تلك الصفة انعدامه
بعينه وهو مع كونه باطلا ضرورة مخالف لمذهب الاشاعرة فلا يحمل عليه
كلام المصنف ولذا اشار الشارح في تفسيره الى معنى الظاهر بان الموجب لعدم الاتصاف
كما هو قول الحكماء الثاني ان الجسم المتصل قابل للانفصال اي لا يطرأ عليه
الانفصال فيزول لا الا ان يقبله ويتصف به لامتناع اجتماع الاتصال والانفصال
في زمان واحد كالوجود والعدم واما ما توهم بعضهم هنا من ان الامكان
الوقوعي يستلزم الوقوع بالفعل فلا يحمل القبول عليه اذ لا اجماع عليه بل نختلف
فيه كما اشار اليه بقوله واختلفوا الخ فتوهم فاسد لانه مبني على الغفول عن
شمول الامكان الوقوعي بهذا المعنى للامكان الاستقبالي المخصوص اي الامكان
بحيث لا ضرورة في شيء من الطرفين كما حققه الشيخ ابن سينا ونقله شارح
المطالع من ان ما عدا الامور الاستقبالية يشتمل على ضرورة ما واقلها الضرورة
بشرط المحمول بخلاف الامور الاستقبالية اذ لا يتحقق الضرورة فيها الا بانتهاء
حضور الوقت وتعين احد الجانبين من الوجود والعدم في الامكان الوقوعي انما

[illegible]

يستلزم وقوع الطرف الممكن بالفعل في الزمان الماضي او الحال او الاستقبال
اوفي العقول عن ان المراد ههنا انه قابل للعدم الطارئ في الاستقبال بالنسبة
الى الازمنة التي تحقق وجوده فيها كما يدل عليه قول بعضهم سيقع الثاني ان قول
الشارح وذهب الكرامية عديل قول المص قطعا لا عديل قول الش فقال بعضهم
انه سيقع كما توهم البعض ولا يلزمهم انكار قيام الساعة بانفطار السموات وانتثار
الكواكب وانكار الحشر الجسماني المنصوص عليهما في القرآن حتى يتوجه ان يقال
انهم قائلون بالحشر الجسماني كما في شرح المقاصد لان القول بامتناع العدم
الطارئ لشيء من الاجسام لا يوجب القول بامتناع تفرق الاجزاء وبعدم
وقوع الجمع بعد تفرقها وانما يلزم ذلك للفلاسفة القائلين بقدم العالم
ونوع الانسان وبان الفلك لا يقبل الخرق والالتيام ولذا صرح المص في المواقف
بان اهل الملل والشرايع من احزها اجمعوا على جواز الحشر الجسماني ووقوعه
وانكره الفلاسفة فالكرامية والجاحظ مع قولهم بامتناع فناء الاجسام
قائلون بجواز الحشر الجسماني ووقوعه لكن بالجمع بعد تفرق الاجزاء لا بالايجاد
بعد الاعدام المستحيل عندهم وانما لم يذكر الفلاسفة مع الكرامية تنبيها على
ان رد الكرامية اهم من ردهم لان مخالفتهم مانعه مبنية على القدم كما عرفت فمجرد
اثبات الحدوث ردهم من غير تردد بعد ذلك بخلاف الكرامية والجاحظ الموافقين
لنا في الحدوث فان ردهم بعد اثبات الحدوث يحتاج الى بيان ان العدم السابق
بالفعل يستلزم امكان العدم اللاحق بالامكان الوقوعي كما عرفت والتنبيه بذكر
الكرامية عن ذكر الجاحظ لانه منفرد في حكمهم فذكر مذهب الكرامية ههنا لبيان
ان غرض المص من ردهم لا للتشنيع على المص بان الشارح من كلامه ان المجمعين
على الحدوث هم القائلون بالقابلية وليس كذلك لان الكرامية مع كونهم
قائلين بالحدوث ليسوا قائلين بالقابلية كما توهم بعضهم لان الكرامية
والجاحظ غير مندرجة في مراد المص من المجمعين المتفقين على مجموع الحدوث
والقابلية كما يقتضيه العطف بالواو وتجريد قولهم بالحدوث وقيام الساعة
والحشر الجسماني لا يوجب الاندراج في مراده لان ذلك القول مشترك بين اهل السنة
وسائر الفرق الثالث ان عديل قوله فقال بعضهم انه سيقع اه قول المعتزلة
وبعض الاشاعرة القائل ببقاء الاجزاء الاصلية والارواح وبان الحشر بجميع
هذه الاجزاء المتفرقة وبعض الشيعة كالطوسي كما صرح في التجريد وسائر
الفرق وذلك لان القائلين بانه سيقع جمهور الاشاعرة القائلون بكون الجنة

والنار

والنار مخلوقتين الآن ولذا لزمهم فناؤهما ومخالفوهم غيرهم مما ذكر وسيجيء ان راجح المذهب
الثاني في ضمن ترجيح امتناع اعادة المعدوم بعينه في بحث الحشر الجسماني ولاجل
الاكتفاء بما سيأتي ترك تعديل هذا القول ههنا ويستفاد الترجيح من القدح في دليل
هذا البعض فيما بعد قوله واختلفوا في وقوعه اه اعلم ان المتفقين في صحة ان كل
جسم من الاجسام وكل جزء من اجزائه قابل للفناء وهم ما عدا الفلاسفة والجاحظ والكرامية
اختلفوا في انه هل يقع بالفعل ولا يقع [illegible] امكانه وهذا الخلاف منهم مبني على الاختلاف
في جواز اعادة المعدوم بعينه وعدم جوازها كما سيشير اليه في بحث الحشر الجسماني
فمن ذهب الى الجواز ذهب الى انه سيقع بالفعل عند قيام الساعة ويقع الحشر
بالايجاد بعد الاعدام ومن ذهب الى عدم الجواز ذهب الى ان فناء البعض وهو
الجنة والنار واجزاء بدن الانسان غير واقع وان وقع فناء البعض الآخر كالسموات
والارض واجزاء ابدان الحيوانات ويقع الحشر بجمع تلك الاجزاء الباقية المتفرقة
لا بالايجاد بعد الاعدام ولكل من الفريقين ادلة سمعية واستدل الفريق الثاني
على مطلوبهم بانه لو وقع اعدام الكل لوقع اعدام الجنة والنار فيلزم ان لا يكون اكل
الجنة وظلها دائما مع ان النصوص دالة على دوامها ولو وقع اعدام جميع اجزاء
المحشور فيكون الحشر بالايجاد بعد الاعدام وهو خلاف الواقع لان الموجود
بالايجاد بعد ان كان عين الاول المطيع او العاصي يلزم اعادة المعدوم بعينه
وهو محال وان لم يكن عينه بل مثله يلزم ان لا يصل الجزاء من الثواب والعقاب
الى المستحق والنصوص دالة على الوصول الى المستحق واستدل الفريق الاول على
مدعاهم بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وامثالها ومبنى الاستدلال بهذه الآية
على امرين الاول حمل الهلاك على العدم الطارئ الثاني حمل الهالك على معنى سيهلك بجعل
بناء على ان صيغة اسم الفاعل مجاز في الاستقبال باتفاق ائمة اللغة وفي الحال حقيقة
باتفاقهم وفي الماضي مختلف فيها كذا في شرح المقاصد فلو حمل الهالك على حقيقته
لزم هلاك الكل عند نزول الآية او قبله وليس كذلك فتعين معنى الاستقبال
وليس بعد الحشر اجماعا فتعين انه في الاستقبال وقبل الحشر وفائدة التجوز
التنبيه على كونه محققا كالواقع بالفعل حالا او في الماضي كما ذكروه في امثاله واوردوا
عليه اولا بجواز ان يحمل الهلاك على معنى الخروج عن الانتفاع به بتفرق الاجزاء و
القول بان ذلك الخروج لا يمكن الا بالاعدام بالكلية لان الشيء بعد تفرق اجزائه
يبقى دليلا على الصانع وهو من اعظم المنافع مدفوع بان المراد الانتفاع به المقصود
اللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحا للاكل وان بقي صالحا لمنافع

اخر لا مطلق الانتفاع به وانت خبير بان هلاك الجواهر المفردة من اجزاء الجسم لا يكون
الا بالاعدام لامتناع التفرق في الخارج وكذا هلاك الهيولى والصورة من اجزاء الجسم
البسيط لا يكون الا بالانعدام بالكلية وانما يجوز الهلاك بتفرق الاجزاء في المركبات
باختلال التركيب لانه اجزاء الجسم من البسائط وثانيا بجواز حمله على معنى الموت
كما في قوله تعالى ان امرؤ هلك ولا يخفى انه تخصيص للعام من غير قرينة بالحيوانات
وثالثا بعد تسليم ان الهلاك بمعنى العدم بجواز ان يحمل الهلاك على معنى انه قابل له دائما
لكونه ممكنا لا يستحق الوجود الا بالنظر الى العلة الخارجية ولذا قال الامام الرازي
تاويل الاية بكونه ايلا الى العدم ليس اولى من التاويل بكونه قابلا له يعني ان كلا
التاويلين مجازي وليس التجوز بعلاقة الاول اولى من التجوز بعلاقة الاستعداد
اقول بل الجملة الاسمية الدالة على الدوام ترجح الثاني ولذا حكم الامام حجة الاسلام
بكون المراد هو الثاني قطعا لما ياتي بعد وبهذا ينقدح الاستدلال بهذه الاية
على جواز الفناء لان مال الاية ح الى الامكان الذاتي وقد عرفت ان جواز الفناء
لم يثبت بمجرد الامكان الذاتي ويلزمهم فناء الجنة والنار اه ان حمل على معنى انه
يلزمهم في مدعاهم فناؤهما فهو معارضة بان يقال لو انعدم الكل لزم ذلك وان
حمل على انه يلزمهم في التمسك لالهم بهذه الاية بان تحمل على المعنى الذي فهموه فهو نقض
اجمالي بان ذلك الاستدلال مستلزم خصوص الفساد وهو امران الاول فناء
الجنة والنار المخلوقتين الان وفناء اجزاء ابدان الانسان من الاعضاء والعناصر والارواح
التي هي اجسام لطيفة سارية في البدن سريان الماء في الورد عند المتكلمين او هي
وان كانت جواهر مجردة عدت اجزاء من افراد الانسان والمراد بابدان الانسان افراده
الثاني ان يعيد الله تعالى هذه الاشياء التي اعدمها بشهادة النصوص الدالة
على الحشر والاثابة في الجنة والعقاب في النار وكل من الامرين خلاف الواقع
لما اشرنا اليه ولذا قيل الفرق الثاني من ان فناءهما يستلزم عدم دوام اكل الجنة
وظلها وفناء الاجزاء يستلزم عدم وصول الجزاء الى مستحقه وان الاعادة يستلزم
جواز اعادة المعدوم بعينه والكل محال ففي هذا الايراد اشارة الى دليل مذهب
الفريق الثاني المختار عنده واجيب عن هذا الايراد بمنع امتناع الاعادة و
وبان الاعدام الانى لا يقدح في الدوام المتعارف سيما في دوام الاكل المتعاقبة
في نفسها وبجواز ان يحمل دوام الاكل والظل على الدوام بعد استقرار الاهل
كما في الخلود فيحمل احدهما واريد دون الاخر تحكم قوله وقال الامام حجة الاسلام
اي شيخ للدليل المذكور بعد المعارضة والنقض لكن يحتمل ان يحمل على ما ذكره الامام

الرازي

الرازي من التجوز بعلاقة الاستعداد وان يحمل على ما في المشكوة من ان الهالك بمعنى
المعدوم على الحقيقة قوله وقال في مشكوة الانوار اه هذا هو القول بوحدة
الوجود وتلخيص هذا المذهب ان الموجود انما يطلق حقيقة على ما قام به
الوجود في الذهن اما بان يكون ذلك الوجود عينه بان يكون منتزعا من ذاته
كما ذهب اليه الحكماء في الواجب والاشعري في الكل او غيره بان يكون منتزعا
من وصف زائد على ذاته كما ذهب جمهور المتكلمين في الكل فالمترقون من حضيض
المجاز الى ذروة الحقيقة وهم الصوفية شاهدوا بطريق الذوق لا بطريق النظر
الفكري الخالي عن الشكوك والشبهات ان ليس الموجود الحقيقي بهذا المعنى الا الله تعالى
واطلاق الموجود على الممكنات مجاز بعلاقة المظهرية اذ ليس هناك وجودات
متعددة يقوم بعضها بالواجب تعالى وبعضها بالممكنات بل وجود واحد هو
ذات الواجب تعالى وليس معنى كون الممكنات موجودة ان يقوم بها الوجود بل
معناه انتسابها بنوع تعلق الى الوجود الحقيقي الذي هو ذات الواجب تعالى القائم
بذاته وحصل ذلك التعلق عند تجليه تعالى على الاعيان الثابتة التي هي الصور
العلمية له تعالى المتخالفة بالاستعداد بمقتضى الاسماء الالهية المتقابلة كالقابض
والباسط والرحيم والقاهر وكيفية التجلي المذكور مجهولة لا يعلمها الا هو فتلك
الاعيان الثابتة اللازمة لذات الواجب تعالى المتخالفة بالاستعداد كالمظاهر تجلى
عليها الواجب تعالى فظهر وجوده تعالى وصفاته فيها على حسب ما يقتضيه استعدادها
فصارت موجودات متخالفة لتخالف الاستعدادات فالتغيرات انما هي من تكثر
الاستعدادات كالمرايا المتعددة التي يتجلى فيها شخص ويرى فيها بصور مختلفة
معوجا ومستقيما طويلا وعريضا صغيرا وكبيرا على حسب ما يقتضيه استعدادات
المرايا مع عراء ذلك الشخص عن جميع هذه الاوصاف فالوجود الحقيقي واحد
ومع ذلك منبسط على جميع الممكنات الموجودة بالظهور فيها عند التجلي لا
باختلاطها والحلول فيها فما دام ذلك التعلق باقيا يطلق عليه اسم الموجود
مجازا بعلاقة المظهرية واذا انقطع التعلق المذكور لا يطلق عليه اسم الموجود
لا حقيقة ولا مجازا فالممكنات الموجودة عبارة عن الاعيان الثابتة بشرط المظهرية
وعلى كل حال ليس لها وجود قائم بها فلا يطلق عليها الموجود حقيقة فتكون
معدومة ازلا وابدا في الحقيقة ولذا قالوا الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود
والفرق بين هذا المذهب وبين مذهب السوفسطائية بوجهين الاول ان السوفسطائي
ينكر مطلق الوجود سواء كان وجود الواجب او وجود الممكن والمتصوفة لا ينكرون

فالمترقون بيان

نها

وجود الواجب الواجب بل يحصرون الوجود فيه الثاني ان المتصوفة انما ينكرون
وجود الممكنات باعتبار رقيقتها لذواتها لا باعتبار رقيقتها الى الواجب بضرورة
انهم لا يقولون ان ليس هناك شيء موجود وانما يقولون ان وجود ذلك
الموجود ليس له في نفسه بل هو وجود موجود اخر ظهر فيه والسوفسطائية
ينكرونه بكل اعتبار فاعلم ان هذا المذهب مذهب وراء طور العقل وهم
صرحوا بذلك وبانه لا طريق للوصول اليه الا الكشف الذي نسبته الى العقل
كنسبة العقل الى الوهم وقد اشار الامام الى ذلك حيث جعل العلم الظاهر
لحاذق وضع لا يرى منه شيء بعيد عن اطوار العقل بل لا يرى من اواسطه علم
الباطن وانما يرى من ذروته واعلاه فقد اشبه حال العارفين بحال من
يترقى بانواع التعب الى راس جبل شامخ ليرى الشيء البعيد غاية البعد
ويميزه لكمال التمييز وسمى علم الظاهر بالمجاز فان اهله يطلقون الموجود
على الممكنات مع ان اطلاق الموجود عليها بالمجاز بعلاقة المظهرية وان لم يعرفوا
خلافه اهل علم الباطن فعلى هذا المذهب يكون الهالك بمعنى المعدوم حقيقة
لا مجاز فيه اصلا ومع ذلك لا ينقضي وقوع العدم الطارد بانقطاع التعلق
الحاصل بالتجلي وبهذا يندفع ما قيل كيف يتصور العدم الطاري على ما ذهب
اليه ارباب علم الحقيقة وههنا مذهب اخر وراء حدود اطوار العقل مختار عند
صاحب المقاصد وهو ان الوجود كثير والموجود الذات الى ذلك اذا انتهى الى بعض
المراتب يضمحل عنده وجود الممكنات بل وجود نفسه **قوله** اي اجمع اهل الحق
اه قد يتوهم ان المراد باهل الحق الاشاعرة خاصة وهم بعض المتفقين على
حدوث وامكان الفناء فلذا صرح به وفيه انه انما يصح بتقدير جعله فعلية
في جانب المعطوف وان يرجع فاعله الى بعض المتفقين في البحث السابق و
يستلزم ان يجعل غير الاشاعرة منهم اهل الباطل فالوجه ان قيد شرعا
في قوله واجب شرعا خارج عن الحكم المجمع عليه جهة واشار الى ذلك القيد
ببيان انه ثابت بالشرع عند الاشاعرة لا بالعقل كما زعمه المعتزلة فالمجمع
عليه لا المتعاطفين كلتا واحدة والتعبير باهل الحق للاختصار ويؤيده
ما في المواقف من ان النظر في معرفة الله تعالى واجب اجماعا منا ومن المعتزلة واختلف
في طريق ثبوته فهو عند اصحابنا السمع وعند المعتزلة العقل **قوله** وهو الفكر
اه لا يخفى ان المختار عند المص ان النظر ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده
لتحصيل غيره كما في المواقف وهو شامل للتصورات المفردة والمركبة والتصديقات

والفكر

والفكر سواء جعل عبارة عن ترتيب الامور المعلومة للتادي الى المجهول او عن مجموع الحركتين الثانية
منهما مفضية الى ذلك الترتيب اخص منه ولعل تخصيصه بالفكر لما ياتي من ان المراد من
المعرفة التصديق وهو لا يحصل الا بترتيب المقدمات **قوله** اي لاجل معرفته تعالى كذا
في شرح المواقف والمقاصد وانما حملوا كلمة في على معنى لام التعليل كما في حديث لوجوه
الاول ان مدخول كلمة في المتعلقة بالنظر يجب ان يكون معروضا للهيئة الحاصلة من
الترتيب كما قالوا في تعريف الدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه والمعرفة مطلقة
لا تصلح لان تكون معروضة للهيئة الثاني ان المعرفة عبارة عن العلة الغائية للنظر
والترتيب لانها عبارة عن التادي الى المجهول في تعريف الفكر الثالث ان الواجب شرعا
هو النظر لغرض معرفته تعالى لا النظر لغرض اخر وان ترتب عليه المعرفة فمن نظر
في الكواكب مثلا لغرض استكشاف بعض احوالها المجهولة وترتب عليه معرفة الله تعالى
يجب عليه اعادة النظر لمعرفته خاصة كما في الدليل الثاني والثالث من الادلة الموردة
على مطلوب واحد فلا يلزم تحصيل المعرفة الحاصلة على انه يجوز ان يحصل بمجموع
النظرين معرفة اخرى اقوى من الاولى ويحصل ذلك الاقوى للنفس بعد زوال الاولى
لئلا يلزم اجتماع المثلين كما اضطر الى ذلك القائلون بامتناع اجتماع المثلين
في ايقاد شمع اخر اذ لو لم يحصل بمجموع الشمعين ضوء اخر داخل الحجرة اقوى من الضوء
الحاصل بالشمع الاول بعد زواله لاجتمع مثلان **قوله** في ههنا تعليلية اي مستعملة
في معنى العلية بتشبيهها بالظرفية فيه ابتناء احدهما فيها على الاخر كابتناء البناء
على مكانه استعارة تبعية وفائدة التجوز هي الاشارة الى ان لا يكون النظر لغرض اخر
غير المعرفة اذ لا يوجد البناء بدون مكانه او الاشارة الى ان للمعرفة ظرف اخر غير
النظر لانها شاملة للنظر وغيره شمول الظرف للمظروف ولغيره فيكون اشارة الى ما
يجيء من الشارح من ان النظر انما يجب على من كان المعرفة نظرية بالنسبة اليه وعلى
الاشارة الحبس لحصره وبنى عليه والمراد بمعرفته التصديق او لما كان المعرفة
المضافة الى ذات الواجب تعالى منحصرة في التصور بالكنه او بوجه ما خرج عنها
التصديق بوجوده تعالى وصفاته فتوجه على المص ان ذلك التصديق واجب ايضا
فدفعه بتحرير ان المراد معرفة احواله من الوجود والصفات والتصديق بها بتقدير المضاف
ولما توجه على هذا التحرير ان يقال فعلى هذا يخرج معرفة بكنهه مع انها واجبة
ايضا فدفعه بان معرفة الكنه غير واجبة على احد والا لحصلوها وحصلت بالفعل
ولو لبعض المكلفين والتالي باطل اذ لم تحصل لاحد بالفعل عند المحققين بشهادة
الاحاديث الدالة على عدم الحصول كما ياتي واما الجواب بكونها ممتنعة غير مقدورة فلا

يجب مقتضى تام كما يأتي في الحاشية التصور بوجه ما والعدا اراد ان تصوره تعالى بوجه ما
ضروري حاصل لكل احد ضرورة لا اختيارا فلا يجب على احد ايضا لان الواجب هو العلم
الاختياري المقدور لا يقال لا وجه لتخصيص المعرفة بالتصديق اذ قد يتوقف
التصديق على تصور احد طرفي القضية بوجه مخصوص فيكون تصور الواجب الذي
هو الموضوع بوجه آخر غير الوجه البديهي الحاصل مقدمة الواجب المطلق وان لم
يكن الوجه الآخر كنهه تعالى ايضا ولذا يكون تصور الصفة التي هي المحمول بكنهها
او بوجه آخر مقدمة الواجب المطلق وعلى التقديرين يكون بعض التصورات المتعلقة
بذاته تعالى او باحواله واجبا ايضا لانا نقول لا يلزم من تخصيص المعرفة التي هي
الغرض الاصلي بالتصديق تخصيص الفكر بالتصديق لكن على هذا لا وجه لاخراج
التعريف بالمفرد بحمل النظر على الفكر قوله بقدر الطاقة البشرية المراد من البشر
ههنا كل مكلف كما سيصرح به والمراد بطاقته اقتداره عليه مع شواغله وزينته كتحصيل
النفقة والكسوة والسكنى لنفسه وعياله وسائر العبادات الواجبة
فان تحصيل العقايد الحقة في طاقة كل مكلف ووسعه بهذا المعنى ولو بادلة اجمالية
فمن فضل عنايته ووسعه فعليه وزره كما يعرف في الصلاة ولفظ القدر للاحتراز عما ليس
في الوسع ففي هذا القيد اشارة الى مدار وجوبها وهو كونها مقدورة التحصيل
كما اشار اليه شارح المقاصد في تحقيق معنى الايمان المكلف به والتكليف يدور على القدرة
والاختيار وليس هذا القيد كما في تعريف الحكمة اذ لا يتعلق بحكم الاعلى بعض
العالم بالحكمة بخلاف المؤمن قوله ولم اطلع على دليل منهم سوى ما ذكره ارسطو
منهم واما الاستدلال الآتي فليس منهم بل من متأخريهم فلا يرد ان الاستدلال الآتي
ينافي استثناء الواحد فقط وجعله من جملة المستثنى باباه القاعدة النحوية على
انه لا يمتنع عطف قوله وقد يستدل اه على الصلة بتقدير الجار والمجرور كما هو الشائع
في امثاله ويكون قوله بان حقيقته تعالى اه تفسيرا لذلك المحذوف اي سوى
ما قد يستدل به على امتناعه بان حقيقته اه قوله وهو كما ترى كلام خطابي لا يحصل
به الا الظن الغالب غير الكافي في المطالب الكلامية بل شعري لا يحصل به الظن
ايضا بل يحرك انقباض النفس عن التصدي للاكتناه وذلك لان دوام الاعتراء
المذكور لا لانه تعالى يفيد الظن لكن بعد تدقيق النظر والرجوع الى ما ذكره
... عرف من انه تعالى قادر على جميع الممكنات المستندة اليه تعالى ابتداء وبلا شرط
يظهر بطلان الامتناع وامكان زوال الحيرة انما نشأ عن الاكتناه لانه تعالى قادر
على ان يخلق العلم بكنهه في بعض العقول بل في الكل وبهذا يظهر فساد الاستدلال الآخر بان

جميع النفوس المجردة البشرية وغيرها مهذبة كانت او لا لنقص تجردها وتنزهها
من الواجب تعالى والانقص يمتنع له الاكتناه من هو اشد تجردا وتنزها كامتناع
الاكتناه للماديات للمجردات انتهى وقد يقال يمتنع الاكتناه تعالى لكونه
اقرب الينا من حبل الوريد كما يمتنع ادراك البصر ما اتصل به قوله وقد يستدل
اه يعني ان العلم بكنه الواجب لو حصل لاحد فاما ان يحصل بداهة او كسبا والتالي
فكذا المقدم اما الاول فلان كنهه تعالى ليس بديهيا بالضرورة بالنسبة الى شخص
والى وقت فلا يحصل لاحد في وقت بالضرورة واما الثاني فلان الكسب اما بحد
تام او ناقص وهو محال المستلزم لتركب الواجب لوجوب تركب الحد من الجنس القريب
او البعيد ومن الفصل مع ان الحد الناقص لا يفيد الكنه واما الحد الناقص للبسيط
بمفرد فمحال بداهة فان ذلك المفرد ان كان عين ذاته يلزم توقف معرفة الشيء
على معرفة نفسه من غير مغايرة بينهما ولو بالاجمال والتفصيل كما في المحدود
المركب مع حده التام وان كان غيره فلا يكون حدا بل رسما او مفهوما اخر
غير محمول عليه واما بالرسم تاما او ناقصا ولا شيء منهما بما يفيد الكنه بالضرورة
قوله لان البسائط العقلية يحتاج اه يعني لا نسلم ان الكسب بالحد التام محال يستلزم
لتركب الواجب في الخارج بل غايته انه مستلزم لتركبه في العقل من الجنس والفصل
والمحال ممنوع يحتاج الى البرهان وانما المستحيل تركبه الخارجي المستلزم
للاحتياج الى الاجزاء المنافي لشأن الواجب الوجود واقول هذه معركة عظيمة
بين الاعلام وتحقيق المقام بحيث يتضح المرام هو انهم اختلفوا في ان اجزاء
الماهيات كالحيوان والناطق واجزاء الحيوان من الجسم والنامي والحساس هل
هي مأخوذة من امور متغايرة بحسب الخارج كما قالوا ان الجسم مأخوذ من الصورة
الجسمية والناطق من الصورة النوعية الانسانية وهذه الصورة مغايرة
للصورة الجسمية ماهية ووجودا وهي من اجزاء الجسم المركب من الهيولى
مطلب والصورة او مأخوذة من امر واحد بسيط فالذاهبون الى الاول اختلفوا و
ذهب طائفة الى ان اجزاء الماهيات متغايرة ماهية ووجودا ويرد عليهم
لزوم عدم صحة الحمل بينها ضرورة ان الموجودين المتغايرين بوجودين متغايرين
لا يحمل احدهما على الاخر كزيد وعمرو وذهب طائفة اخرى الى انها متغايرة
ماهية لا وجودا بل الكل موجودة بوجود واحد ليصح الحمل بينهما ويرد عليهم
لزوم قيام الوجود الواحد بالشخص بموجودات متعددة متغايرة بالماهية
والذاهبون الى الثاني ذهبوا الى انها متحدة ماهية ووجودا وهو المذهب

المختار عند المص وغيره من المحققين كما اشار اليه الشريف في شرح المواقف في
بحث الماهية ففي المذهب المختار يكون اجزاء الماهيات امورا انتزاعية لا
حقيقية ولا يكون التركيب العقلي مستلزما للتركيب الخارجي بخلاف المذهب الاولين
قوله عدم افادة الرسم اه اي لو سلم ان البساطة الخارجية تستلزم البساطة العقلية
فلا نسلم انه لا شيء من الرسم مما يفيد الكنه بالضرورة كيف وهو مفيد فيما كان الكنه
لازما لزوما بينا بالمعنى الاخص بل يمكن افادة كل رسم اياه بناء على قاعدة الاشعري من استناد للرسم صح
جميع الممكنات اليه تعالى بلا شرط وان لم تقع تلك الافادة اصلا اذ الكلام في امتناع حصول
الكنه بالكسب قوله وعدم البداهة اي عدم امكان البداهة بالنسبة الى جميع الاشخاص
والى جميع الاوقات يحتاج الى دليل وانما فسرنا بعدم الامكان لما اشرنا ان مراد المستدل
من قوله ليست بديهية سالبة ضرورية لا دائمة لان مجرد الدوام لا يكفي في بيان الامتناع
بل لا بد من ضرورة السلب ويكفي للشارح هنا مجرد امكان البداهة وان لم تحصل
لاحد في وقت اصلا بالفعل فلا يتجه عليه انها لو كانت بديهية لبعض بحيث تحصل
بعد تهذيب النفس والتجريد لحصلت لبعض النفوس المجردة المهذبة وقد سبق
منه انه لم يقع لاحد عند المحققين فلا وجه لهذا المنع بعد ذكر ما سبق منه الا ان يقال
ما سبق منه مجرد ادعاء لا دليل عليه فله ان يمنعه ايضا فح يكون قوله والاحاديث
الدالة اه جوابا عن هذا المنع لا اثر وعلاوة دليل ما ذهب اليه المحققون من غير
ان يكون له مدخل في هذا السؤال والجواب بخلاف التوجيه الاول قوله سبحانك
ما عرفناك حق معرفتك اي معرفة لايقة بك وليس تلك المعرفة اللايقة
الا المعرفة بالكنه فاذا لم تحصل لاكمل الانبياء عليهم الصلوة والتسليمات فعدم
حصولها لغيرهم بالطريق الاولى ولا يتوجه على الاستدلال بهذا الحديث ان يقال
يجوز ان يعرف النبي عليه السلام حق معرفته بعد التكلم بهذا الحديث او ان يحمل
المعرفة المنفية على الكنه والصفات اثار لا دفع بحديث اخر وهو قوله
عليه السلام تفكروا في الاء الله اي نعمه لتعرفوا كمال قدرته وسائر صفاته ولا
تتفكروا في ذاته بانه ما هو واي شيء هو فانكم لن تقدروا قدره اي لن تعظموه
تعظيما يختص به لايقا به كما ذكره اهل التفسير في قوله تعالى وما قدروا الله حق
قدره الاية بمعنى الحق مستفاد في الحديث من اضافة القدر الى الله تعالى على معنى
لام الاختصاص ولعل المراد ان تعظيم الله تعالى اللايق به انما يحصل بسلب جميع
النقايص عنه تعالى والنفوس لما توهم بصور الممكنات لا يحصل فيها غيرها
فكلما تفكر النفس في ذاته تعالى لا يحصل عندها الا صورة شيء من الممكنات

فيؤدي

فيؤدي قصد الاكتناه الى جعل صورة شيء من الممكنات صورة له تعالى وهو منزه عن امثالها
فلا يحصل كمال التعظيم بسبب النقايص وعليه يبنى قول المرتضى بان البحث اشراك
اي مؤد الى جعل غير الواجب واجبا ايضا تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا فنفي حق
التعظيم كناية عن نفي حق المعرفة وبهذا الاعتبار كان علة لتحريم التفكر ولا يبعد
لمجموع الحديثين دليل واحد على عدم الوقوع بالفعل لا على الامتناع لكن عنوان
الاحاديث ظ في ان كل حديث دليل على حدة وح كي يتجه على الاستدلال بالحديث
الاول ما ذكرنا يتجه على الاستدلال بالثاني انه انما يدل على عدم حصول الاكتناه للامة
المخاطبين بالحديث لا على عدم حصوله للنبي عليه السلام بخلاف ما لو جعل مجموع الحد يثين
دليلا واحدا فان الحديث الثاني كما يدل على عدم حصوله للامة يدل على ان المراد من
الاول المعرفة بكنه الذات وقد نفاها النبي عليه السلام عن نفسه وعن سائر الانبياء
او عن نوع البشر فافهم قوله قال الصديق رضي الله تعالى عنه العجز اي عجز العقول عن الوصول
الى درك الادراك الدرك بالفتحتين اقصى قعر الشيء والادراك العلم والمعرفة والمراد
معرفة الله تعالى شبه معرفة الله تعالى بالبحر ومعرفته بكنهه باقصى قعره على سبيل
الاستعارة المكنية والتخييلية ادراك والمراد ان اظهار ذلك العجز والاعتراف به
ناش من الادراك الحاصل للعاجز او من الادراك بانه تعالى لا يدرك بكنهه وانما يدرك
بهذا القدر وضمنه علي المرتضى كرم الله تعالى وجهه اي جعل ما ذكره ابو بكر الصديق رضه
في ضمن شعره لكونه مصراعا موزونا في نفسه وان لم يقصده الصديق فقال من
البحر البسيط العجز عن درك الادراك ادراك والبحث اي تفتيش العقول
عن سر هو الامر الخفي واضافته الى ذات الله بيانية اي البحث عن الامر الخفي
الذي هو ذات الله تعالى وكنهه اشراك اي مؤد الى الاشراك كما عرفت فقول
الصديق والمرتضى رضي الله عنهما انما يدلان على عدم الوقوع لا على الامتناع العقلي
اذ يتحقق العجز بمجرد الامتناع العادي بعدم ترتبه على الاسباب عادة وان امكن
عقلا قال المص واجب شرعا ليس المراد من الوجوب هنا الوجوب بمعنى امتناع
الانفكاك عقلا كما هو معنى اللزوم العقلي لان النظر كثيرا ما ينفك عن المكلفين بل
بمعنى تعلق المدح عاجلا والثواب اجلا بفعله وتعلق الذم والعقاب عاجلا و
اجلا بتركه باتفاق منا ومن المعتزلة كما صرح به المص في المواقف وانما الخلاف
في انه ثابت بالشرع كما ذهب الاشاعرة او بالعقل كما ذهب المعتزلة فقوله شرعا
اي وجوبا شرعيا ثابت به رد على المعتزلة كما يشير اليه الشارح ثم ان المراد من الوجوب
هنا معنى الفرض بمعنى ما يتوقف عليه صحة الايمان عند الاشاعرة ان علم ان النظر الواجب

من الاجمالي والتفصيلي وان خص بالتفصيلي فعند البعض على سبيل الكفاية من غير توقف
صحة الايمان عليه هذا هو مراد المص كما صرح في المواقف وجوز شارح المقاصد حمل
الوجوب ههنا على مطلق الوجوب الثابت بدليل لا شبهة فيه او بدليل فيه شبهة قوله
لقوله تعالى فانظر الى اثار رحمة الله كيف يحيى الارض بعد موتها وقوله تعالى قل انظروا
ماذا في السموات والارض فقد امر بالنظر في دليل الصانع وصفاته كذا في شرح المواقف
والقول عليه السلام حين نزل قوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل
والنهار لايات لاولي الالباب ويل لمن لاكها اي مضغها كمضغ الماكولات بين لحييه
اللحي منبت اللحية من الانسان وغيره وهما لحيان ولم يتفكر فيها شبه النبي عليه السلام
قراءة الاية المذكورة من غير تفكر في معناها بمضغ الماكولات بين جانبي الفم في
عدم الاشتمال على شيء معتد به والغرض من التشبيه لوم القارئ بان همته قاصرة عما
يليق به ومقصورة على الاكل والشرب حتى كانت الفاظ القران عنده كالماكولات
والويل كلمة عذاب وقيل واد في جهنم والظاهر من اعادة الجار انه جعل الحديث
دليلا على حدة لانه مع قطع النظر عن الايتين يدل على وجوب التفكر في الايات
وجعل كلا من الايتين او مجموعهما دليلا اخر ثم بين وجه دلالتهما على المطلوب بكون
الامر فيهما للوجوب وبينه بالحديث ايضا اذ كون الحديث دليلا على المطلوب على حدة
لا ينافي كونه دليلا على شيء اخر وما قيل ان النظر في الاية الاولى مستعمل بكلمة الى
فيكون ح بمعنى الرؤية بالبصر وفي الثانية متعد بنفسه فيكون ح بمعنى الانتظار
لا بمعنى التفكر وانما تدل الايتان على المطلوب لو كان النظر فيهما بمعنى التامل و
التفكر بان يكون مستعملا بكلمة في كما صرح الشارح بجميع الاستعمالات الثلاث في
بحث الرؤية مدفوع بان لا معنى لحمل الاية الثانية على معنى الانتظار بداهة فالنظر
فيها اما بمعنى الابصار كما في الاية الاولى واما بمعنى التفكر ومعنى الانتظار فيه المتعلق
بنفسه غير كلي ومن البين ان امر الشارع بالنظر بمعنى الابصار ليس الا لاجل
الاعتبار فالمراد انظروا الى الاثار وما في السموات والارض لتعرفوا المؤثر و
الصانع وصفاته اللائقة به نعم يرد على الاستدلال بالايتين والحديث بحثان
احدهما ان النظر في المصنوعات انما يفيد وجود الصانع ووجوبه ووحدته
واكثر صفاته كالقدرة والعلم والارادة والحياة لا جميع الصفات كالكلام الموقوف
على اجماع الانبياء عليهم الصلوة فالاستدلال انما يتم في وجوب النظر في معرفة
الذات وبعض الصفات لا في معرفة الكل كما هو المدعى اللهم الا ان يجعل الادلة
الشرعية المحفوظة في القلوب والمكتوبة في الكتب من جملة ما في السموات والارض

الثاني

الثاني ان الكل انما يدل على وجوب الحركة الاولى من حركتي الفكر الا ان يقال لما كان المراد من
الامر معرفة الذات والصفات فكما تدل على وجوب الحركة الاولى تدل على وجوب
الحركة الثانية المفضية الى الترتيب على من يحتاج اليها وان لم تدل الا على وجوب الحركة
الاولى على من استغنى عن الحركة الثانية كاصحاب القوة القدسية الذين يحصلون
مطالبهم بطريق الحدس بناء على ان الحدس لا ينافي الحركة الاولى وانما ينافي الحركة
الثانية كما حققه الشيخ في كتبه ولذا قال شارح المقاصد هذا التصديق يعني
الايمان قد يكون بالكسب اي مباشرة الاسباب بالاختيار كالقاء الذهن وصرف النظر
وتوجيه الحواس وما اشبه ذلك وقد يكون بدونه كمن وقع عليه ضوء الشمس فعلم
ان الشمس طالعة والتصديق المامور به يجب ان يكون من الاول واعلم ان المص
صرح بان هذا المسلك يعني اثبات وجوب النظر بهذه الادلة السمعية لا يخرج
عن كونه ظنيا لاحتمال كون الامر لغير الوجوب والحديث من خبر الاحاد قوله
وعند المعتزلة واجب عقلا يعنون ان وجوبه بالمعنى الذي ذكر يثبت بدليل
العقل وان لم يرد به الشرع وذلك الدليل بان يقال شكر المنعم واجب على المنعم عليه
عقلا والمعرفة مقدمته والنظر مقدمة هذه المعرفة الواجبة ومقدمة الواجب
المطلق المقدورة واجبة عقلا فيكون النظر واجبا عقلا كالمعرفة الواجبة اما
كون الشكر واجبا عقلا فلان كل عاقل اذا رجع الى نفسه يرى ان عليه نعما جليلة ظاهرة
وباطنة لا تحصى ومن المعلوم ان من انعم عليه بمثل هذه النعم ولم يلتفت الى
منعمه ولم يراع حقه ولم يتقرب الى مرضاته اصلا ذمه العقلاء قاطبة واستحسنوا
سلب تلك النعم عنه ولا معنى للوجوب العقلي الا هذا فيكون شكره تعالى واجبا عقلا
واما ان الشكر موقوف على معرفة المنعم وصفاته فلانه اذا عرف بصفاته الكمالية علم
انه اهل لارادة الشكر او لا وعلم انه كيف يشكر فيندفع الخوف ويتم الشكر بخلاف
ما اذا لم يعرف كذا في الشرح الجديد وحاصله ان الشكر واجب عقلا لانه دافع للخوف
بسبب النعم والعقاب في الاخرة وكل شيء كذا فهو واجب عقلا بحيث يذم العقلاء
على تركه وذلك الشكر الدافع للخوف موقوف على معرفة المنعم وصفاته فيكون المعرفة
مقدمة الشكر الواجب واما كون الشكر واجبا مطلقا بالقياس الى المعرفة وكون المعرفة
واجبة مطلقة بالقياس الى النظر فلانه ان توقف وجود الشيء ووجوبه معا على وجود
شيء اخر فالشيء الاول واجب مقيد والثاني مقدمة الواجب المقيد كالزكوة
المتوقفة على النصاب وجودا ووجوبا وان توقف عليه وجوده دون وجوبه
فالشيء الاول واجب مطلق بالنسبة الى الثاني وهو مقدمة الواجب المطلق

كالشكر الواجب على كل مكلف وان لم يعرف المنعم وكالمعرفة الواجبة عليه وان لم ينظر
بالفعل ولذا يستحق الكافر والجاهل الذم والعقاب وكالصلوة المتوقفة على
الطهارة وجودا لا وجوبا ولذا يستحق تاركها العقاب وان لم يتطهر اصلا وكون
الشيء واجبا مطلقا بالقياس الى مقدمة المعينة لا ينافي كونه واجبا مقيدا
بالقياس الى مقدمات الاخرى فان الصلوة مع كونها واجبة مطلقة بالنسبة الى
الطهارة هي واجبة مقيدة بالنسبة الى العقل ولذا اعتبروا قيد الحيثية في تعريف
الواجب المطلق حيث قالوا هو ما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث
هو كذلك واما مقدمة الواجب المطلق واجبة فيما كانت مقدورة فلان
وجوب الشيء يستلزم وجوب ما يتوقف عليه بداهة كما سيأتي منه لا يقال الشكر
نفس المعرفة القلبية لا ما يتوقف عليها لانا نقول لعل مرادهم الشكر العرفي بجميع
الاعضاء بصرفها الى ما خلقت هي له بناء على ان ينفي العبد خوف كون هذا الشكر مراد
المنعم والشكر بالجوارح يتوقف على المعرفة توقف المشروط على الشرط وبجميع
الاعضاء توقف الكل على الجزء واورد عليهم الاشاعرة بمنع الخوف وبمنع كون
المعرفة دافعة له لقيام احتمال الخطاء في النظر مع كونه مبنيا على قاعدة الحسن
والقبح العقليين وتعرض الشارح للاخير وهو نقض اجمالي بانه لو صح لزم كونهما عقليين
وهو باطل قوله ويمكن اثباته على مذهب الاشاعرة اه ليس المراد منه ما هو المتبادر
من الاثبات بدليل عقلي ايضا فانه خلاف ما عليه الاشاعرة بل المراد اثباته
على مذهبهم بدليل نقلي مستند الى الاجماع القطعي لا الى الدليل الشرعي الظني كما
في الاستدلال بالايات والحديث السابقة وذلك لان الدليل النقلي ما كان
بعض مقدماته القريبة او البعيدة ثابتة بالنقل كالاجماع ههنا لا ما كان
جميع مقدماته نقلية لان الدليل ان لم يكن شيء من مقدماته نقليا فعقلي والا
فنقلي ثم ان اهل الكلام ذكروا قاطبة ان الاستدلال بهذه الاية والحديث
ظني والمعتمد عند الاشاعرة هو ان المعرفة واجبة اجماعا والنظر مقدمة و
والنظر مقدمة وجودها لا وجوبها والمقدمة المقدورة للواجب المطلق شرعا
واجبة شرعا والشارح عدل عنه وجعل المعرفة واجبة شرعا لاجل كونها مقدمة
للواجب المطلق الذي هو العبادة الواجبة اجماعا لئلا يرد عليها اوردوا
عليهم من منع وقوع الاجماع على المعرفة مستندا بامتناع نقل اقوال المجتهدين
المنتشرين في المشارق والمغارب وبجواز تردد واحد منهم وبجواز كذبه لمصلحة
او رجوعه عن قوله قبل فتوى الاخر ولا يرد عليه مثل هذا المنع على وقوع الاجماع

مطلب ادلة وجوب النظر

المتواتر

المتواتر على وجوب العبادة ولذا قال المصنف دفع ذلك المنع ما ذكرتم منقوض بما علم
الاجماع عليه بطريق التواتر كالاركان الاسلامية من وجوب الصلوة الخمس وصوم
رمضان وغيرهما وفيه بحث اما اولا فلانه يستلزم ان يكون العبادة واجبة
قبل المعرفة وسيأتي خلافه من اول الواجبات هي المعرفة او ما يتوقف هي عليه
من النظر او القصد بل العبادات مقصودة بتبعية المعرفة لكونها وسيلة الى
ملاحظة المعبود ولذا فسر عامة اهل التفسير العبادة بالمعرفة في قوله تعالى
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون الا ان يقال معنى كون المعرفة مقدمة
العبادة كونها مما تتوقف ويتفرع عليها العبادة لا وسيلة اليها على ان تكون
مقصودة بتبعيتها اذ معنى المقدمة هو الموقوف عليه مطلقا واما ثانيا فلان
كون العبادة واجبة مطلقة بالنسبة الى المعرفة انما يتم على قول بعض اهل
الاصول من كون الكفار مكلفين باحكام الفروع وهو مم ولو سلم فغير قطعي
بل مختلف فيه بين المجتهدين وذلك لانه على تقدير اشتراط التكليف بها بالايمان
والمعرفة يكون وجوب العبادة كوجودها موقوفا على وجود المعرفة فتكون
العبادة واجبة مقيدة بالمعرفة ومقدمة الواجب المقيد لا يجب ان يكون
واجبة وان كانت مقدورة ولذا لم يجب تحصيل النصاب بوجوب الزكوة بل نقول
بما سينقله عن الاشعري من ان المعرفة يتفرع عليها وجوب الواجبات وحرمة
المنهيات صريح في كون العبادات واجبة مقيدة بالمعرفة مع ان توقف العبادة
على معرفة المعبود بجميع صفاته الكمالية ظاهر المنع فالتعويل على ما ذكروا
وقد يستدل على وجوب المعرفة بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه
ظني لما عرفت من احتمال صيغة الامر لغير الوجوب ولان العلم قد يطلق
لغة على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر كذا ذكره
الامام الرازي اقول ولولا احتمال كفاية التقليد في الايمان كما ذهب الماتريدية
لدل على وجوب المعرفة اليقينية نصوص الايمان بلا مرية قال في شرح المقاصد
واعلم انه لما كان المقصود وجوب النظر شرعا وقد وقع الاجماع عليه كما
صرحوا به فلا حاجة الى ما ذكروا من المقدمات ودفع الاعتراضات بل لو قصد
اثبات مجرد الوجوب دون ان يكون بدليل قطعي لكفى التمسك بظواهر النصوص
انتهى ويمكن دفعه بان الاجماع انما وقع على وجوب النظر لكونه مقدمة معرفة
الله تعالى كما يتبادر من قولهم النظر في معرفة الله تعالى يعني لاجل معرفته واجب
فالاجماع على استدلالهم المذكور بل قوله فان قلت فقد ذهب اه معارضة لما

اثبت على مذهب الاشاعرة في وجوب النظر في معرفة ذاته وصفاته بان معرفة ذاته
تعالى اي وجوده تعالى بديهي ينتقل اليه من المصنوعات بطريق الحدس لا بطريق
النظر كما ذهب اليه الامامان فلا يجب فيه النظر وان وجب في الصفات ويستفاد
من هذه المعارضة منع قوله ولما توقف المعرفة على النظر يكون النظر واجبا ايضا
قوله قلت دعوى بداهته اه حاصله ان اريد انه بديهي بالنسبة الى كل مكلف فممنوع
بل انما كان بديهيا بالنسبة الى ذوي الاذهان العالية كالامامين وان اريد انه بديهي
بالنسبة الى البعض فمسلم وغير مضر لان مرادنا وجوب النظر على المكلفين في الجملة
ولو على البعض المحتاج الى النظر في المعرفة المذكورة فلا يتم هذا التقريب دليل المعارضة
لانه لا يقوم على خلاف مدعانا ولو سلم ان وجود الواجب تعالى بديهي بالنسبة
الى كل مكلف فغاية الامر لزوم ان لا يجب النظر على احد منهم في وجوده تعالى
وهو لا يفيد صحة المعارضة ايضا لان مرادنا وجوب النظر على كل واحد من المكلفين
في معرفة مجموع الذات والصفات ولا يلزم من الوجوب في هذا المجموع الوجوب
عليهم في معرفة الذات خاصة لجواز ان يجب عليهم في كل من الصفات بدون الذات
فمنع كل من التحريرين اثبات للملازمة الممنوعة التي استفيد منعها من المعارضة و
لو قال في الجواب دعوى بداهته بالنسبة الى جميع الاشخاص والاوقات لكان
اشمل لان البداهة والنظرية مما يختلفان بحسب الاشخاص والاوقات ولعل
ذلك التعميم مندرج في الشق الاول قوله ولعل الحق اه يعني ان وجوب النظر على بعض
المكلفين دون الكل كما هو الجواب قبل التسليم او وجوب النظر على كل مكلف
في جميع الصفات دون الذات كما هو الجواب بعد التسليم ليس بحق بل الحق و
وجوب النظر على كل مكلف فيما يحتاج اليه من الذات والصفات سواء كان في جميع
او في جميع الصفات دون الذات او في بعض الصفات فقط هذا ويتجه عليه
ان اصحاب النفوس القدسية من المكلفين يعلمون جميع مطالبهم بداهة بطريق
الحدس كما ذكره في كتبه فلا يجب عليهم النظر في شيء من الذات والصفات
فلا يكون ما ذكره حقا بل نقيضه لا يقال الجزء السلبي من الحصر في كلامه رفع
الايجاب الكلي القائل بان ليس كل مكلف يجب عليه النظر فيما كان بديهيا
بالنسبة اليه وهو لا ينافي ان يكون بعض المكلفين لا يجب عليه النظر في شيء
من الذات والصفات لكون الكل بديهيا بالنسبة اليه ولذا قال بعضهم ههنا
ولذا لو كان جميعها بديهيا بالنسبة الى بعض الاحاد كالمتجردين عن جلابيب
الابدان والعوائق الجسمانية لا يكون النظر واجبا عليهم اصلا لانا نقول انه

كان

كان الحصر بجملته اثباته للقيد الاخير من الكلام تتوجه كل من النفي والاثبات الى القيد
الاخير خاصة وهو قوله فيما ليس بديهيا بالنسبة اليه فدل كلامه على ان النظر
ليس واجبا الا كالنظر الاعرابي الآتي ذكره فرض عين على كل مكلف لكن فيما يحتاج
اليه لا فيما يستغنى عنه من احكام الذات والصفات ولذا كان هذا القول
سفسطة بلا تقوله نعم يجب على الكفاية اه ولهذا خص بعض الصفات بالذكر في التفريع
الآتي ولا تخلص الا بان ما ذكره في كتبه لا يشمل جميع اوقات ذوي القوة القدسية
فهم لا يستغنون عن النظر في جميع هذه المطالب في جميع اوقاتهم لا سيما زمان
البلوغ من اوائل اعمارهم وان استغنوا بكمال تجردهم بعد ذلك عن النظر
في جميع المطالب في الكامل الذي لم يحتج في شيء منها الى النظر في جميع اوقات تكليفه
بمجرد احتمال عقلي مرجوح والراجح احتياج كل مكلف اليه في الجملة ولو في بعض
الصفات لا سيما في صفة الكلام ولذا صدره بكلمة لعل الدالة على الظن فحاصل
مراده ان الحق ما ذكرنا وهو مراد الاشاعرة فلا يرد السؤال المذكور وفيه اشارة
الى دفع اعتراضات اوردوها على توقف المعرفة على النظر والى قبول بعض الاجوبة
التي ذكروها في دفعها ورد البعض الاخر فانهم اوردوا اعتبه بمنع التوقف
مستندا بجواز حصولها بالتعليم كما ذهب الملاحدة او بالالهام كما ذهب البراهمة
او بقول الامام المعصوم كما يراه الشيعة او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات
على ما يراه المتصوفة واجابوا عنها تارة بان الكل يحتاج الى النظر ما ظاهرا وخفيا اذ
التعليم ارشاد العقل في المقدمات فانه في ادراك البصيرة بمنزلة الضوء في ادراك
البصر وكذا صدق اخبار المعصوم موقوف على النظر والالهام لا يثق به صاحبه ما
لم يعلم انه من الله وهو موقوف على النظر واما تصفية الباطن فلا عبرة بها الا بعد
كمالية النفس في المعرفة وذلك بالنظر وتارة بان المراد لا مقدور لنا الا النظر والتعليم
والالهام من فعل الغير فلا يكون مقدورا لنا واما التصفية كما هي حقها فيحتاج
الى مجاهدات شاقة قلما يفي بها المزاج فهي في حكم غير المقدور وتارة بتخصيص المدعى
بمن لا طريق له سوى النظر ولا يخفى ما في بعض هذه الاجوبة فانهم ان ارادوا بالمقدور ما هو
المقدور استقلالا فليس النظر مقدورا للناظر بالاستقلال عند الاشاعرة فانه بخلق الله
تعالى وان ارادوا ما فيه مدخل للقدرة فالتعليم والالهام مقدوران بطلب التعليم
وصرف الهمة وتثبيط الوهم كما صرح به القائلون بالالهام وايضا ربما يحصل بالالهام
والتصفية العلم بالمطلوب مع العلم بما يفيد الوثوق والطمأنينة مع ان كون التصفية
في حكم غير المقدور لا يخرجها عن المقدورية في الواقع فالراجح الرد الى ان المعرفة

تحصل بغير النظر من طرق البداهة ولا يمكن انكاره وان تجوز بتخصيص المكلف
بالمحتاج الى النظر غير ظاهر بل الظاهر تعميم المكلف مع تعميم الحكم المنظور فيه
قوله شئ يكون مستغنيا بفطرته اه واعلم انه لا يلزم من كون بعض احكام الذات
والصفات بل جميعها بديهيا عند واحد من المكلفين ان لا يكون الايمان المكلف
به مقدورا له لان البداهة لا تنافي الاختيار في الحركة الاولى كما في توجيه الحواس
نحو المصنوعات والقاء الذهن بالاختيار ولو سلم فليس الايمان مجرد المعرفة
الضرورية لوجودها في الكفار المعاندين بل المعرفة مع الانقياد الباطني
الاختياري كما سيصرح به ولذا امكن التكليف بالايمان لتلك المعرفة المعاندين
مع انتفاء تحصيل المعرفة الحاصلة لهم ضرورة وهم الذين يعرفون رسالة النبي
عليه السلام كما يعرفون ابناءهم قوله نعم يجب على الكفاية اه لا يخفى ان محل هذا
الكلام بعد جواب السؤال الاتي كما ذكره المصنف في المواقف ولعله ههنا لدفع
توهم ان لا يجب على هذا المستغني شيء من الدليل الاجمالي والتفصيلي لانه تحصل
معرفته الحاصلة بداهة ولانه تحصيل معرفة غيره النظرية فدفع بان يقال
يجب على كل مكلف على سبيل الكفاية تفصيل الدليل الدال على هذه المطالب
النظرية للمترددين والمعاندين والمسترشدين فيجب ذلك التفصيل على هذا
المستغني بالنسبة الى غيره وان لم يجب بالنسبة الى نفسه قوله بحيث يتمكن معه من ازالة
الشبه اي بحيث يقتدر مع تلك المعرفة التفصيلية للدليل على ازالة الشبه من
المترددين والزام المعاندين من الفرق الضالة وغيرهم وارشاد المسترشدين
من المتعلمين سواء كان ذلك التفصيل باصطلاحات محررة مخترعة بعد
تدوين علم الكلام او بدونها حتى هذا الفقير انشد رفي هذا التفهيم قوله في كل حد
من مسافة القصر وهي مسافة السفر التي يقصر فيها الصلوة المفروضة ذوات
الاربع على ركعتين ومسافة العدوى هي ما يمكن الذهاب اليها والعود منها
الى المنزل في يوم واحد كذا قيل قال في مصباح المنير والاستعداء طلب التقوية والنصرة
والاسم العدوى بالفتح قال ابن فارس والجوهري والعدوى طلبك الى وال ليعديك
على من ظلمك اي ينتقم منه باعتدائه عليك والفقهاء يقولون مسافة العدوى لان صاحبها
اي صاحب العدوى بمعنى النصرة يصل فيها الذهاب والعود بعدو واحد لما فيه من
القوة والجلادة والذب بفتح الذال المعجمة بمعنى المنع فالمنصوب للذب بمعنى الشخص
الذي نصبه السلطان لمنع الشبه والعناد والجهل قوله والى الله المشتكى اه قيل ولعمري
انه افضل من زمانه فنحن احق بهذا المشتكى اقول الحمد لله نعم والشكر على ما اعطانا من

الشكاية

الشكاية اذ جميع هذه الشكايات لقلة ترتب المطالب الدنيوية على العلوم والمعارف
وذلك زمان يعد فيه العلوم من الكمالات وقد انتهينا الى زمان يعد العلوم والمعارف
من المعايب فلا ترتب ولا شكاية قوله فان قلت ان النبي عليه السلام واصحابه والتابعين
اه معارضة اخرى لمدعي الاشعري بعد تحريره بما ذكره بقوله ولعل الحق النظر
اه وحاصله لو كان النظر واجبا على من يحتاج اليه فيما كان نظريا بالنسبة اليه لما
اكتفى النبي عليه السلام واصحابه والتابعون في عوام الناس بمجرد الاقرار والانقياد
بل كلفوهم بالنقل والاستدلال سواء كان الوجوب بمعنى الفرض الذي هو شرط
الايمان او بمعنى غيره كوجوب سائر واجبات الاركان مع انهم اكتفوا بهما
ولم يكلفوهم بالنظر والاستدلال والا لنقل الينا لتوفر الدواعي على نقله واذا
لم يجب النظر عليه لم يجب المعرفة اليقينية المتوقفة عليه ولذا اورد المصنف هذا
السؤال في المواقف على دعوى الاجماع على وجوب المعرفة بطريق المنع ثم اجاب
تارة بانهم انما اكتفوا لانهم كانوا يعلمون انهم يعلمون الادلة اجمالا لا اعراض
وتارة بان المعرفة التفصيلية واجبة على كل مكلف لكنه فرض كفاية والوجوب
الذي ادعيناه اعم من فرض العين وفرض الكفاية والشارح اشار بقوله كيف
ومنهم من اسلم تحت ظل السيف اه الى رد الجواب الاول من هذين الجوابين بان
يقال لا نسلم ان الاكتفاء لانهم يعلمون بعلمهم كيف وعدم ظهور الدليل لمن اسلم تحت
ظل السيف واضح معلوم فلا يجب عليه النظر ولا المعرفة المتوقفة عليه ولذا احتاج
الى الجواب بتحرير ان ليس المراد وجوب النظر والمعرفة على المكلف في جميع اوقات
التكليف بل المراد وجوبهما على المسلم بعد الاقرار والانقياد كما هو مقتضى سياق
كلامه وحاصل الجواب انه ان اريد انهم لم يكلفوا العوام بالنظر والاستدلال في
اول اسلامهم فمسلم وغير مضر لنا اذ غايته ان لا يجب عليهم في اول اسلامهم ولما
جاز فيه اذ ليس الواجب عليهم فيه الا الاقرار والانقياد وان اريد انهم لم يكلفوهم
بهما لا في اول اسلامهم ولا بعده فذلك ظاهر المنع كيف وهم كانوا يعلمونهم
المعارف الالهية بادلتها الاجمالية والتفصيلية في المحاورات والخطب والمواعظ
ولما تضمن المعارضة المذكورة منع وجوب المعرفة اليقينية ايضا وجب ان يحمل
هذا الجواب على الاستدلال ليستفاد منه بعد منع دليل المعارضة كما قررنا اثبات
المقدمة الممنوعة من دليل الاشعري حتى يتم دليلهم وحاصل ذلك الاثبات انه لو
لم يجب المعرفة عليهم بعد الاقرار والانقياد لما علموهم المعارف الالهية في اثناء
المحاورات والمواعظ بادلتها ولما توجه عليه ان يقال لو وجب عليهم تلك المعرفة

المتوقفة على النظر لاشتغال الصحابة والتابعون بتحرير الاصطلاحات وتدوين الكتب الكلامية
على وجه ينطبق على القواعد المدونة فدفعه بقوله غاية الامر انهم ببركة اه وحاصله
ليس عدم اشتغالهم بالتدوين لعدم وجوب المعرفة والنظر على المسلمين الموجودين
في زمانهم بل للاستغناء هؤلاء المسلمين عن التدوين ببركة الصحبة وقرب الزمان
الموجبين لقوة العقايد وقلة الشبهات والمخالفين كيف وهؤلاء المسلمون
بعد ما ادوا ما وجب عليهم من المعارف والنظر وكانوا اجلاء ارشدوا غيرهم بحسب
استعدادهم كارشاد الاعرابي بدليل فائق وبعض العارفين والامام جعفر
الصادق بادلة النفسية هذا وهذا الكلام اشارة الى دفع معارضة اوردوها
على وجوب النظر بان يقال النظر في المعرفة بدعة لم يشتغل به النبي عليه السلام
والاصحاب والتابعون والا لاشتغلوا بتدوين كتب الكلام قوله قلت انهم
لم يكلفوهم بالنظر في اول الامر بل كلفوهم اه فيه بحث اذ لا شبهة ان كل عاقل
بالغ فهو مكلف بالايمان فيجب عليهم المعرفة القلبية في اول اسلامهم سواء
كان الايمان هو التصديق القلبي وحده كما ذهب اليه المحققون من اهل
السنة او مع الاقرار اللساني كما ذهب البعض الاخر منهم او مع الاقرار و
سائر الاعمال كما ذهب المعتزلة فانهم انما كلفوهم اولا بالمعرفة وكونه تقليدا
وانما اكتفوا بالاقرار والانقياد لكونهما دليلا على المعرفة القلبية الخفية التي
لا يمكن اطلاع الغير عليها الا بهما وما ذكره من التكليف بمجرد الاقرار و
الانقياد انما يصح لو كان الايمان مجرد الاقرار والانقياد كما ذهب الكرامية
او قيل لم يجب عليهم الايمان اول الامر والكل فاسد عند اهل السنة وما ذكرنا
موافق لما ذكره شارح المقاصد في بحث الايمان المقلد من ان النظر والاستدلال
ليس شرطا في اصل الايمان عند الاشعري وان كان ظاهر كلامه يشعر بذلك بل هو
شرط في الكمال عنده كسائر الاعمال فعلى هذا يكون وجوب النظر متفرعا على
الايمان كسائر الواجبات قوله قال الاعرابي اه البعير شامل للجمل والناقة وهو
كالانسان شامل للرجل والمرأة والاثر بالكسر الاثر بفتحتين وهو ما بقي من رسم
الشيء والمسير مصدر بمعنى السير وابراج جمع برج كبروج وهي عبارة عن
كواكب منازل القمر والفجاج بالفتح جمع فج بمعنى الطريق الواسع بين الجبلين
ومراده ان هذين الخفيين الحقيرين يدلان على مؤثرهما الا يدل هذان الشيئان
العظيمان وهما السماء ذات البروج والكواكب والارض ذات الجبال وما بينهما
من الطرق الواسعة والانهار والبحار على موجدهما اللطيف والكريم الخبير بمعنى

م اللطف

العليم

العليم والاستفهام انكار لعدم الدلالة واثبات للدلالة فقد ارشده الى دليل واضح دال
على وجوده تعالى وعلمه وخلقه للمكونات وما يتوقف عليه الخلق من القدرة
والارادة والحيوة من الصفات قوله بواردات تنجع النفس اه اي واردات باطنية
كما هو الظاهر تعجز النفس عن عدم قبولها كونها من طرف الله تعالى لا من طرف
الشيطان ولا يخفى ان شيئا من تلك الواردات لا يكون دليلا قويا على وجود
الصانع وانما يكون دليلا غائبا او ثالثا بعد ثبوت وجود واجب يستند اليه
جميع الممكنات بدليل اخر غير الواردات ولعل مراده كمال المعرفة قوله بنقض
العزائم اي بعين ان نقصد شيئا ونعزم عليه لوجود الدواعي ثم ان قد ينتقض
العزيمة وينفسخ القصد والهمة بلا داعي يوجب الانتقاض والانفساخ بل
مع الدواعي الى عدم الانتقاض والانفساخ فلو لم يكن هناك ناقض لم يرد ما
عزمنا عليه غالب على الكل لما انتقض ذلك العزم مع وجود دواعيه فعلمنا
ان هناك موجودا قادرا غالبا على الكل لا يوجد الا ما اراد وليس ذلك الموجود
هو الشيطان لانه غير قادر على نقض العزائم وانما شأنه مجرد الوسوسة
وايضا ربما يكون النقض للعزم على شيء احسن خيرا من الاول للعازم او للعباد
ولا يقصده الشيطان قطعا ويتجه عليه ما توجه على الاول ويندفع بما دفع به قوله
وانت اذا تاملت اه اشارة الى ان جوانب الكلام ههنا شتى متفرقة عسيرة
الاحاطة كما بسط في المطولات والا انها بعد الاحاطة بها يظهر كون الاشتغال
بعلم الكلام لحفظ عقايد المسلمين بحسب ما يقتضيه الزمان اي قلة فساد العقائد
وكثرتها فرض كفاية يسقط عن الكل باشتغال العالم المحقق ما لم يخلط الفرق
الضالة كلام الفلاسفة بمسائل الكلام في انتصار مذاهبهم الباطلة فرض الاشتغال
بكلام القدماء الخالي عن كلام الفلاسفة وبعد ما خلطوا فرض الاشتغال بكلام
المتاخرين المخلوط بكلام الفلاسفة اذ لا يحصل الزامهم الا بهذا وقد اوردوا
ان لكل شيء افة من جنسه ويظهر ايضا ان ما هو فرض عين تحصيل اليقين
ببرهان يجعل الصدر مشرقا منبسطا بحيث لا يبقى ظلمة الشكوك والاوهام
والبلوج الاشراق يقال بلج الصبح اي اضاء وبابه دخل ويتجه عليه انه يجوز
ان يكون النظر واجبا لا فرضا وان يكون تعليم الاصحاب والتابعين المعارف
بادلتها لهذا الوجوب لا لكونه فرضا ولو سلم فيجوز ان يكون فرض عين على الصنوف
لا شرطا للايمان المكلف به فمن اين يعلم ان ايمان المقلد غير صحيح شرعا
ولذا ذهب شارح المقاصد الى انه معتبر عند الاشعري كما سبق قوله ثم اختلف

علماء الاصول اى اصول الكلام في اول ما يجب على المكلف اه الظاهر ان يحمل الاول في محل
الخلاف على معنى المتقدم زمانا اى الواجب في الزمان الاول وهو صريح ما ذكره المحشي
في المواقف ويمكن ان يحمل على المتقدم اولا وبالذات لا بالواسطة اى الواجب بالاصالة
لا بالتبعية للغير قوله فقال الاشعري هو المعرفة اه اقول ان حمل المعرفة في كلامه
على ما يعم التقليد الكافي في الايمان عنده على تحقيق شارح المقاصد كما عرفت
وحمل الواجبات على المقصودة بالذات كما سينقل عن البعض فلا اشكال في كون
المعرفة واجبة في الزمان السابق على وجوب سائر الواجبات ولا انه تفرع وجوب
الواجبات وحرمة المنهيات عليها وعلى التقديرين لا يكون الكفار مكلفين
بالفروع عنده وان خص المعرفة في كلامه على المعرفة اليقينية المتوقفة على
النظر بناء على ان التقليد غير معتبر عنده في ظاهر كلامه وحمل الواجبات
على مطلق الواجب سواء كان مقصودا بالاصالة او بالتبع ففي كون المعرفة
واجبة في الزمان السابق على وجوب سائر الواجبات وفي تفرع وجوب سائر
الواجبات وحرمة المنهيات عليها اشكال ظاهر لان النظر واجب قبل المعرفة
وليس وجوبه متفرعا مترتبا على وجودها ولا مخلص في توجيه كلامه الا بان يحمل
الاولية في كلامه على الاول بالذات لا بالواسطة والتفرع على تفرع الوجوب والحرمة
على وجوب المعرفة لا على نفسها فالمعنى الاول ان المعرفة واجبة لذاتها وبالاصالة
لا بتبعية شيء اخر وسائر الواجبات والمنهيات انما وجبت وحرمت بتبعية وجوب
المعرفة اذ وجب بعضها لتحصيل المعرفة الواجبة وهو النظر ووجب البعض الاخر
وحرمت المنهيات لتكميلها لما اشرنا من ان سائر العبادات انما شرعت لتكميل
المعرفة المقصودة بالذات فتفرع الوجوب والحرمة على وجوبها بهذا المعنى لا ينافي
كون الكفار مكلفين بالفروع عنده قوله هو القصد الى النظر لان النظر فعل اختياري
وكل فعل اختياري متوقف على القصد وليس وجوب النظر متوقفا على وجود القصد
لانه واجب سواء وجد القصد او لم يوجد فيكون القصد مقدمة الواجب المطلق
الذي هو النظر قوله قلت على ما ذكره اه معارضة للقول الاخير بان القصد لو
كان واجبا لكان فعلا اختياريا مسبوقا بقصد اخر وننقل الكلام اليه فيلزم
الدور او التسلسل او نقض اجمالي لدليلهم باستلزام الدور او التسلسل ولما توجه
عليه ان يقال لزوم الدور والتسلسل ممنوع لجواز ان يكون القصد صادرا عن الفاعل
المختار بلا قصد اخر سابق عليه بان يكون قصد القصد عين القصد بل بلا
سبب اخر غير نفسه اراد تحقيق المقام على وجه يندفع عنه ذلك فقال والتحقيق

ان الافعال

ان الاختيارية اه يعني ان التحقيق ان الدور والتسلسل مدفوع لكن بان يستند الى
اسباب ضرورية غير اختيارية هي تصور الامر الملايم والشوق لا الى قصد اخر
سابق عليه ولا بان لا يستند الى سبب اصلا واذا استند الى اسباب ضرورية
فلا يكون مقدورا ولا واجبا وان كان الافعال المسبوقة به اختيارية وواجبة
وذلك لان تصور الامر الملايم للطبع او المصلحة من حيث هو ملايم يوجب
انبعاث الشوق الى تحصيله وكذا تصور الامر المنفر يوجب انبعاث الشوق
الى الاعراض عنه وبقيد الحيثية يظهر اندراج التصديق بفائدته فيما بينا على ان
المراد من التصور اعم من التصور والتصديق ولعل الاندراج فيه للايماء الى ما
قالوا من ان التصديق المذكور لا يجب ان يكون اعتقادا جازما او راجحا بل
قد يكون شكا او وهما او تخييلا محضا وهي من باب التصورات قطعا وبالجملة
فالمراد ان تصور الامر الملايم والتصديق بفائدته مما يوجبان الشوق والشوق
يوجب الارادة التي هي تأكد الشوق ولا مدخل لاختيارنا في الشوق والارادة اللاز مين
للتصور والتصديق المذكورين ولما توجه عليه ان يقال ان اريد ان التصور والتصديق
يوجبان الشوق دائما فليس كذلك بل كثيرا ما يتخلف عنهما وان اريد انهما
يوجبان الشوق في صورة وجود الفعل او الترك فكذا الارادة توجب الفعل او الترك
فيها فان كان الوجوب الحاصل من ايجاب شيء اخر منافيا لكون ذلك الواجب
اختياريا فلا يكون الفعل والترك اختياريين ايضا والا فلا نسلم ان القصد
الواجب بعد التصور والتصديق ليس باختياري اشار الى دفعه بقوله وليس
هناك امر اخر اه يعني ان الاختياري هو المسبوق بالقصد وان كان واجبا
بعده ولما كان الفعل مسبوقا بالقصد كان اختياريا ولما لم يكن قبل القصد
قصد اخر لم يكن مسبوقا بالقصد فلا يكون اختياريا وهذا التحقيق منه
مبني على ما ذهب اليه الاشعري من ان العبد مختار في فعله ومضطر في ارادته
ومشيته ونحن نقول فيه بحث من وجوه الاول ان اراد ان القصد في جميع
الافعال الاختيارية ينتهي الى اسباب ضرورية غير اختيارية هي التصور والتصديق
والشوق المترتب عليهما فذلك مم ان قد يكون التصور الذي يترتب عليه الشوق
حاصلا لنا بالاختيار كما في تصور السؤال عن الامر الملايم او المنفر والاستحضار
عنه وكذا الكلام في التصديق الموقوف عليه لا سيما اذا توقف الشوق او
تأكده على التصديق بفائدة مخصوصة ولو سلم ان كلا من التصور والتصديق
المذكورين حاصل لنا بغير اختيارنا في جميع الصور فقد يتوقف الشوق او تأكده

على استدامة التصور المقدورة لنا لامكان صرف الذهن نحو شيء آخر وقد يتوقف احدهما
على الكسب التصديق بفوائد اخر منضمة الى الف شدة الاولى وان اراد انه في البعض
ينتهي الى ذلك فمسلم وغير مفيد في نفي مقدورية القصد مطلقا الثاني لو سلمنا
انتهاء كل قصد الى اسباب واجبة الحصول لنا من غير مدخلية الاختيار اصلا فانما
يكون القصد ضروريا لنا لو كان تلك الاسباب موجبة له وهو ممنوع لجواز ان يكون
مرجحة غير واصلة الى حد الوجوب وما ذكروا من ان الراجح لو لم يصل حد الوجوب
لجاز عدمه مع ذلك الترجيح في وقت اخر فلو وجد معه في وقت ولم يوجد معه في
وقت اخر لزم الرجحان من غير مرجح لا يجري ههنا وانما يجري فيما بين المعلول وعلته
التامة وليس العلة التامة للقصد هي مجرد تلك الاسباب المرجحة بل هي مع القاصد
المختار الذي من شأنه القصد من غير مرجح اصلا بل قصد المرجوح فغاية اللازم
ههنا ترجيح الراجح في وقت والمرجوح في وقت اخر والمتحقق لذة من الفاعل المختار
ظاهر المنع الثالث اما ان يصح تعلق الارادة بالشيء من الفاعل المختار بلا سبب
موجب له فلا يكون العبد مضطرا في ارادته او لا يصح الا بسبب موجب له فلا يكون
الواجب تعالى فاعلا مختارا لان افعاله لامتناع تخلف مراده عن ارادته ولان
ارادته ان كان تعلق الارادة ازليا وان كان حادثا يلزم الدور او التسلسل والمحال
الرابع يلزمه ما لزم الجبرية من بطلان قاعدة التكليف اذ ليس معنى مقدورية
الافعال ح الا مسبوقيتها بالقصد الاضطراري وكل من ذلك الفعل والقصد
وما يترتب عليه من الشوق والتصور والتصديق وغيرها مخلوق لله تعالى عند
الاشعري ومن تبعهم وليس هناك امر صادر من العبد مقدار ذرة فكيف يكون
العبد مختارا في فعله دون ارادته بل الحق كما ذهب اليه الماتريدية وهؤلاء
الاعلام ان القصد سواء كان من الامور الاعتبارية او من قبيل الحال هو صادر
من العبد مع صحة عدم صدوره وليس العبد مضطرا فيه وهو مدار التكليف
ويؤيده قوله عليه السلام نية المؤمن خير من عمله فالاختيارية في التحقيق ما يصح
صدوره من الفاعل وعدم صدوره منه لا ما يكون مسبوقا بالقصد وان لم يصح
فعله او تركه قوله والشوق يوجب الارادة قيل ايجاب الشيء تاكد نفسه محال انتهى ويمكن
دفعه بان مراده ان التصور في صور الافعال والتروك يوجب الشوق التاكد والمراد
الشوق التاكد يوجب تاكده لانه ثبوت التاكد للتاكد ضرورة بشرط المحمول لكن
ان نقول اسناد الايجاب الى الشوق مجازي لان الموجب للشوق وتاكده هو
التصور لكن ايجابه للتاكد بواسطة محله الذي هو الشوق قوله اذ هي نفس تاكد الشوق اه

فيه

فيه ان الانسان لا يريد ما يكرهه ضرورة وربما لا يريد ما تاكد شوقه اليه لمانع فكل منهما
يوجد بدون الاخر فكيف يكون عينه وايضا يصح قولك تاكد شوقه فاراد ولا يصح
العكس فالحق ان الارادة متاخرة عن الشوق وتاكده وتحقيق ذلك ان
في العبد المختار ارادتين كلية وهي صفة من شأنها ان تتعلق بكل من طرفي الفعل
والترك وترجح بتعلقها ذلك الطرف وهي مخلوقة لله تعالى اتفاقا وجزئية هي
تعلقها بطرف معين ويعبر عنه بالاختيار الجزئي والترجيح وصرف الارادة الكلية
نحو جانب معين وذلك الصرف والترجيح قد يكون لمرجح كالشوق المتاكد ويكون
ويكون ترجيح الراجح وقد يكون لا لمرجح كما في ترجيح احد المتساويين او المرجوح
وهذه الارادة الجزئية المسماة بالقصد صادرة من العبد مع جواز عدم صدورها
منه ولا يلزم كون العبد خالقا لها لانها ليست من الموجودات الخارجية بل من
الامور الاعتبارية او من قبيل الحال وهي مدار التكليف وليست مسبوقة بقصد
اخر وجدانا ليلزم الدور او التسلسل بل قصد القصد عين القصد ومن الامور الاعتبارية
الانتزاعية كوجود الوجود عند البعض ولا مسبوقة بموجب اخر وان كانت مسبوقة
بمرجح في بعض الصور هذا فقول وليس هناك امر اختياري مسلم وغير مضر
اذ ليس الاختياري المكلف به عند من يجعل العبد مختارا في ارادته الجزئية
بمعنى المسبوق بالقصد الاخر حتى يجب عليهم ان يجدوا هناك امرا اختياريا بقي
على القصد يسمى بالقصد بل هو عندهم بمعنى ما يصح صدوره وعدم صدوره من
الفاعل سواء كان مسبوقا بالقصد كما في الافعال الاختيارية او لا كما في نفس
القصد ولو سلم فالقصد السابق عندهم اعم من الحقيقي والانتزاعي فاللازم تسلسل
في الامور الانتزاعية وهو غير محال قطعا واما ما قيل فيه ان هناك امرا اخر
وهو صرف الاختيار الجزئي الذي هو مناط التكليف فيجوز ان يكون مرادهم بالقصد
هو ذلك الصرف ويظهر هذا بملاحظة حال الاكراه فان الصرف المذكور موجود
في تلك الحالة دون الشوق والارادة فليس بشيء لان مراد الشارح نفي قصد اخر
سابق على القصد الاول الذي هو التاكد لئلا يكون القصد اختياريا بمعنى المسبوق
بالقصد كما في الافعال على ما عرفت على انه غير تام فيه اذ للشارح ان يقول تاكد
الشوق يوجب صرف الاختيار فلا يكون القصد مقدورا سواء كان عبارة عن التاكد
او عن الصرف المذكور وايضا الصرف هو الارادة الجزئية لا الاختيار
الجزئي الذي هو عين الصرف المسمى بالارادة الجزئية قوله والحق عند اولئك ان
مرادهم الاعتراض عليهم بان الاختلاف المذكور لا يصح فيه ولا يجب على المكلف

مطلب

وانما يصح في اول ما يجب على المسلم ولك ان تقول ان اختلافهم مبني على ان مرادهم من له
المكلف هو المكلف المسلم لا مطلق المكلف الشامل للمسلم والكافر والا لم يصح اختلافهم
المذكورة اذ اول ما يجب على المكلف الكافر هو الاقرار لا غير وليس اختلافهم مبنيا
على تعميم المكلف كما توهمه البعض على ما سيجيء وفيه نظر من وجوه الاول انه مخالف
لما يأتي منه في اواخر الكتاب في بحث الايمان والكفر حيث قال الاسلام هو
الانقياد الظاهري وهو التلفظ بالشهادتين والاقرار بما يترتب عليهما والاسلام
الكامل الصحيح لا يكون الا مع الايمان والاتيان بالشهادتين والصلوة والزكوة
والحج وقد ينفك الاسلام الظاهري عن الايمان كما قال الله تعالى قالت الاعراب
آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وصح ان يكون الشخص مسلما في ظاهر الشرع
ولا يكون مؤمنا في الحقيقة واما الاسلام الحقيقي المقبول عند الله فلا ينفك عن
الايمان الحقيقي بخلاف العكس لجواز المؤمن المصدق بقلبه التارك للاعمال انتهى
لان مقتضاه ان لا يخرج الكافر عن العهدة الا بالاسلام الحقيقي المقبول عند الله
تعالى وذلك لا يحصل الا بمجرد الاقرار بل مع الايمان على ان شارح المقاصد صرح
بان الايمان والاسلام في عرف الشرع واحد وبان عند اهل السنة فكل مسلم في
الشرع مؤمن وبالعكس عندهم والاسلام في الاية محمول على المعنى اللغوي بمعنى
الانقياد الظاهري خوف السيف فالحق عند اهل السنة ان الكافر لا يكون مع
كونه مؤمنا ولا مسلما شرعا بمجرد الاقرار والالحاق الثاني فمستقيم مع انه كافر
شرعا بل لا بد من التصديق القلبي بجميع ما علم ضرورة كونه من دين محمد عليه
السلام وان كان ذلك التصديق تقليدا فلا يصح كون مجرد الاقرار اول
الواجبات عليه عند اهل السنة الثاني ان كان ما ذكره مبنيا على حمل الاول
في كلامهم على المتقدم في الوجوب زمانا كما هو صريح كتب القوم فكيف يقول
الاشعري ان المعرفة المتوقفة على النظر الاختياري واجبة على المسلم قبل النظر قبلية
زمانية وان كان مبنيا على حمله على معنى المتقدم اولا وبالذات لا بالواسطة فكيف
يقول غير الاشعري ان النظر او جزئه او القصد واجب عليه اولا وبالاصالة
والمعرفة واجبة بتبعيته وعلى التقديرين لا يحتمل الخلاف مع انه على الثاني يلزمه
القول بكون مجرد الاقرار واجبا على الكافر بالاصالة والمعرفة والنظر والقصد
واجبة بتبعيته وذلك قطعي البطلان الثالث انه لم يكن القصد مقدورا في تحقيقه
فكيف يحتمل خلاف القائل بكونه قصدا الا ان يحمل على معنى يحتمل الخلاف ولو
في زعم المخالف والقصد مقدور في زعم ذلك القائل والا لم يجعله واجبا اذ كل

واجب

واجب مقدور وفاقا ولك ان تقول مراده يحتمل الخلاف لحق ما بين الاشعري وبين
القائل بان النظر كلا او جزءا وح لا اشكال في قوله ولا يحتمل الخلاف ايضا وان حمل
على الاول فمراده لا يحتمل الخلاف المعهود المذكور وان احتمل الخلاف في انه القصد
او النظر قوله قيل الحق انه ان اريد اول الواجبات اه هذا القول هو ما ذكره المص
في المواقف لكن التصريح بكون النزاع لفظيا حيث قال والنزاع لفظي اذ لو اريد
الواجب بالقصد الاول فهو المعرفة والا فالقصد وقال شارح المقاصد
الحق انه ان اريد اول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم
فهو القصد الى النظر لكن بناء على وجوب مقدمة الواجب المطلق وقد عرفت
ما فيه فلهذا قلنا في المتن والا فالنظر او القصد اليه وحاصل مراد المص ان
النزاع بين الاشعري وبين القائل بان القصد لفظي فانه ان اريد بالواجب
على المكلف الواجب المقصود اولا وبالذات فهو المعرفة وفاقا بينهما وان
اريد مطلق الواجب ولو مقصودا بالتبع كالطهارة للصلوة فهو القصد
وفاقا بينهما ايضا واما نزاع القائل بان النظر مع كل من الفريقين فغير صحيح
على التقديرين وفيه نظر لان القائل بان القصد انما قاله بناء على ان القصد مما
مقدور عنده وليس بمقدور عند الاشعري كما عرفت ولا شيء من غير المقدور
بواجب وفاقا فلا يوافقه الاشعري في القول بوجوب القصد فان اراد انه
على الثاني هو القصد عندهما وفاقا بينهما فليس كذلك وان اراد انه على الثاني
هو القصد في الجملة ولو عند القائل بكونه مقدورا وفاقا بينهما فمسلم لكن
على هذا الوجه لا يترك القول بالنظر لانه على الثاني النظر عند من لا يجعل القصد
مقدورا ولعل المص لاجل هذا الحق في كتابه الذي بخطه هكذا والا فان شرطنا
كونه مقدورا فالنظر والا فالقصد يعني ان شرطنا في اول الواجب كونه مقدورا
عند الكل فهو النظر وان اكتفينا بكونه مقدورا في الجملة ولو عند البعض فهو
القصد وح يندفع عنه ما اورده الشريف عليه هناك من لزوم كون غير
المقدور واجبا عليه نعم بعد ذلك يتجه عليه ان الاولى ينبغي اسقاط النزاع
اللفظي لتمحض الكلام في الحكاية بينهم اذ لا معنى للنزاع اللفظي الا النزاع بحيث
يرتفع كل من المتنازعين مراد الاخر بعد التحرير ولا ارتفاع ههنا ولذا اسقطه
الشارح ههنا اللهم الا ان يحمل على النزاع في نفس هذا الحكم والكل يتفقون
على صحة مراد الاخر فيه وان تنازعوا في شيء اخر هو مقدورية القصد وعدم
مقدوريته الثاني على تقدير التعميم كما عند البعض وجب التردد في الشق الاول ايضا

النظر صح

ادمن القائلين بكون اول القصد مقدورا من في مقدورية المعرفة عقيب النظر ولذا
قال الامام الرازي ان اريد اول الواجبات المقصود بالقصد الاول فهو المعرفة عند
من يجعلها مقدورة والنظر عند من لا يجعل العلم الحاصل عقيبه مقدورا بل واجب
الحصول وان اريد اول الواجبات كيف ما كانت فهو القصد الا ان يقال عدم الترديد
فيه مبني ايضا على تعميم الواجب من الواجب في الجملة ولو عند البعض ولا يخفى
ان عدم الترديد للامام في الشق الاخير انما يصح بناء على ذلك التعميم وبعد ذلك
التعميم لا حاجة الى الترديد في الشق الاول والاولى ان يجمع ما ذكره المص والامام
ويقال ان اريد الواجب بالقصد الاول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة
والنظر عند من يجعلها غير مقدورة عقيب النظر وان اريد الواجب مطلقا
فالقصد عند من يجعله مقدورا والنظر عند من لا يجعله مقدورا بقي ههنا
كلام هو ان الظاهر من كلام الامام هو المحاكمة بحمل الاول على الواجب المقصود
وجوبه اولا لا بتبعية الغير فيكون اشارة الى ما قدمنا لا بحمل الواجبات على الواجبات
المقصودة لذواتها اولا لا بتبعية الغير كما حملوا عليه والفرق بين التحريرين
واضح مما قدمنا ثم ان الشارح اشار بصيغة التمريض الى ضعف هذا القول — من المسلم والكافر صح
لكونه مبنيا على تعميم المكلف لما [illegible] رأيه اولا ولانه مع ذلك مبني على كون القصد
اختياريا مع انه غير اختياري عند تحقيقه قوله قال الشريف العلامة في
شرح المواقف اه هذا اي كون اول الواجب مطلقا هو القصد لكونه مقدمة
الواجب المطلق الذي هو النظر مبني على صدق الكبرى القائلة بان كل ما هو مقدمة
الواجب المطلق واجب وتلك الكبرى مع غير تامة فيما لم تكن المقدمة سببا مستلزما
لذلك الواجب وانما تتم فيما كانت سببا مستلزما له دون غيره اما تمامها
في السبب المستلزم كالنظر للمعرفة فلان السبب هناك ليس له امكان
وجود بذاته او بسبب آخر غير تلك المقدمة والا لم يتوقف وجوده على تلك
المقدمة فلا تكون مقدمة والكلام فيها واذا لم يمكن وجوده بذاته ولا بسبب
آخر فلا يكون مقدورا في نفسه وانما المقدور هناك تلك المقدمة والحاصل
لا مقدور هناك الا فعل واحد هو المقدمة فالتكليف بالمسبب الظاهر يجب
ان يؤول بالتكليف بتلك المقدمة اذ لا تكليف الا بالمقدور واما عدم تمامها
فيما لم تكن المقدمة سببا مستلزما كالطهارة للصلوة والمشي للحج والقصد
للنظر فلان السبب الواجب هناك يتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم
ان يكون ايجابه ايجابا للمقدمة لان هناك فعلين متغايرين مقدورين في

ولا يلزم

ولا يلزم من ايجاب احد الفعلين شرعا ايجاب الاخر وهذا خلاصة ما ذكره المحشي والشريف
في دفع منع اورده على تلك الكبرى في قولهم لان النظر مقدمة الواجب المطلق وكل
ما هو كذلك فهو واجب شرعا ويتقدح من ايراد الشريف ههنا قول من قال انه
الجزء الاول من النظر لانه ليس سببا مستلزما للمعرفة ايضا اي كالقصد الى النظر
ولذا تعرض الشارح فيما بعد بالجزء والتمثيل بالشرائط من الطهارة والمشي للاشارة
الى ان المقدمة اعم من شرط الصحة كالطهارة ومن شرط الوجود كالمشي قوله
تحقيقا لا فرق اه اثبات للكبرى الممنوعة بدعوى بداهة ان ايجاب الشيء يستلزم
ايجاب جميع ما يتوقف عليه سواء كان سببا مستلزما اولا فلا اشكال في هذا القول
من تلك الجهة وانما الاشكال فيه من جهة ما ذكرنا وفيه نظر لانه ان اراد الوجوب
العقلي فمسلم وغير مفيد وان اراد الوجوب الشرعي بحيث يستحق تارك المقدمة
العقاب من وجهين احدهما لترك الواجب والاخر لترك مقدمته فهو غير معلوم
اصلا فضلا عن البداهة وسيتضح الامر قوله لا لما قيل اه عطف على قوله بداهة
اي لا لنظرا لما قيل من ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء
تكليف بالمحال وهو غير واقع في [illegible] كان جائزا فانا لا نم ~~[illegible]~~ اه
يعني بعد فرض ان الاستلزام المذكور نظري لا بديهي يجوز لنا ان نقول لا نم
انه لو كلف بالمشروط والكل ولم يكلف بالشرط والجزء يلزم تكليف المحال وانما
يلزم ذلك لو كلف مع التكليف بهما بعدم الشرط والجزء ايضا ومن البين انه
لا يلزم من عدم التكليف بالشرط والجزء التكليف بعدمهما وذلك لان
الثاني يستلزم تحقق الملزوم وهو وجود المشروط والكل بدون اللازم
وهو وجود الشرط والجزء وهو محال بداهة ولا يستلزمه الاول فلا يتم الاستلزام
المذكور والحاصل ان ههنا ثلث صور الاولى هي التكليف بالمشروط والكل
مع التكليف بالشرط والجزء الثانية هي التكليف بهما مع التكليف بعدم
الشرط والجزء والثالثة التكليف بهما مع السكوت عن التكليف بشيء من وجود
الشرط والجزء وعدمهما والمدعى ههنا ان الصورة الثالثة يستلزم الاولى و
المستلزم للتكليف بالمحال هو الثانية لا الثالثة فلا يتم الاستدلال المذكور
على هذا المدعى وبهذا التقرير ظهر امور الاول ان الضمير المجرور في قوله لا نم
استحالته راجع الى التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء
لكن نسبة الاستحالة اليه مجازية باعتبار ما تضمنه من وجود المشروط والكل
بدون الشرط والجزء لا حقيقية اذ ليس التكليف بالشيء مع التكليف مع عدم

[illegible] والتنبيه بالشرط اه
صوابه [illegible]
[illegible] الاول ايضا [illegible]
الثاني فاجاب بان [illegible]
ان يكون [illegible]
الى عموم الشرط

مقدمته العادية بجامع الشرائط المقدمات عند الاشاعرة محال الا عندهم وكذا الكلام فيه
قوله وانما المحال اه ويمكن ارجاع الضمير الى المكلف بدلالة الصورة المذكورة ويحمل
قوله وانما المحال تكليف اه على الاسناد المجازي او على حذف المضاف اي وانما
ملزوم المحال تكليف اه الثاني ان قوله لانه يستلزم تحقق الملزوم اه دليل لكلا
الحكمين معا بناء على ان تقديم المسند اليه المضمر على الخبر الفعلي للحصر اي التكليف
بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء وهو يستلزم المحال فقط
لا التكليف بهما مع عدم التكليف بالشرط والجزء فالجزء الايجابي من الحصر دليل
الحكم الاول والجزء السلبي دليل الحكم الثاني ولذا اخره عنهما الثالث اندفاع
ما توهموا من الاضطراب والمنافاة بين كلاميه بناء على ان معنى قوله فان
ايجاب الشيء يستلزم اه ليس الا ان التكليف بالشيء يستلزم التكليف بمقدمته
مطلقا وقد نفى استلزامه ههنا وذلك لانه انما نفى ههنا استلزام القطعي
على تقدير نظريته لان المانع يكفيه مجرد الاحتمال ولا يحتاج الى الحكم بعدم الا
ستلزام ومن البين ان الحكم بالاستلزام على تقدير البداهة وتجويز نقيضه
الزاما للقائلين بنظريته مما لا ينافيان قطعا نعم يرد عليه امران الاول ان
التكليف بالشيء مع التكليف بعدم المقدمة لا يستلزم المحال ايضا لان التكليف
بعدم المقدمة لا يوجب عدم المقدمة في الواقع الا ان يقال التكليف بالشيء
مع التكليف بعدم المقدمة بشرط المحافظة على التكليفين يستلزم المحال ولو
قال بل انما المحال هو التكليف بالشيء بشرط عدم مقدمته لا التكليف به مطلقا
اي لا بشرط شيء من وجود مقدمته وعدمها لم يتجه ذلك فافهم الثاني
ما قدمنا من ان دعوى البداهة ههنا غير مسموعة كيف ولو كان بديهيا لما
اختلف فيه الفضلاء قال شارح المقاصد رح لنا انا لا نم ان مقدمة
الواجب المطلق يلزم ان يكون واجبة لجواز ايجاب الشيء مع الذهول عن مقدمته
بل مع التصريح بعدم وجوبها فان قيل ايجاب الشيء بدون مقدمته تكليف
بالمحال ضرورة استحالة الشيء بدون ما يتوقف عليه قلنا المستحيل وجود
الشيء بدون وجود المقدمة ولا تكليف به وانما التكليف بوجود الشيء بدون
وجوب المقدمة ولا استحالة فيه فان قيل لو لم يجب مقدمة الواجب المطلق
لجاز تركها شرعا مع بقاء التكليف بالاصل لكونه واجبا مطلقا اي على تقديري
وجود المقدمة وعدمها ولا خفاء في انه مع عدم المقدمة محال فيكون التكليف
به تكليفا بالمحال قلنا عدم جواز ترك الشيء شرعا قد يكون لكونه لازما للواجب

لا لازما

الشرعي

الشرعي فيكون واجبا بمعنى انه لا بد منه وهذا لا يقتضي كونه مأمورا به متعلق الخطاب
الشرع كما هو المتنازع فيه انتهى وحاصل هذا الجواب الاخير انا لا نسلم
انه لو لم يجب المقدمة لجاز تركها شرعا مع بقاء التكليف بالاصل اذ ليس معنى كون
الاصل واجبا مطلقا ان يجب بشرط وجود المقدمة وبشرط عدمها بل معناه
ان يجب سواء اتى بالمقدمة بالفعل او لا وهذا لا يوجب ان يجب بشرط عدم
المقدمة ليلزم التكليف بالمحال غاية الامر ان يجب المقدمة بواسطة الواجب
الاصلي لكن يجوز ان يكون الواجب واسطة في عروض الوجوب الشرعي للمقدمة فقط
بان يتصف به الواجب حقيقة والمقدمة مجازا فيكون تارك المقدمة عاصيا لاجل
ترك الواجب فقط لا لاجل تركها ايضا لا واسطة في ثبوته لها بان يتصف كل من المقدمة
والواجب بالوجوب الشرعي حقيقة ويكون تاركها عاصيا من جهتين فافهم
نعم يحكم العقل بالوجوب لكنه وجوب عقلي لا شرعي ولذا احتاج هو والمحقق الشريف
المحقق في دفع السؤال المذكور الى الجواب بتخصيص الدعوى وهو ان المأمور به
اذا كان غير ليس في وسع العبد الا مباشرة اسباب حصوله كان ايجابه ايجابا
لمباشرة السبب قطعا كالامر بالقتل فانه امر باستعمال الآلة كضرب السيف
وههنا العلم نفسه ليس فعلا مقدورا بل كيفية فلا معنى لايجابه الا ايجاب سببه الذي
هو النظر وهو الذي عبر عنه الشريف بالسبب المستلزم ويتجه عليهم انه اذا لم
يكن هناك فعل مقدور الا النظر فلا معنى للاختلاف في ان اول الواجب هو المعرفة
دون النظر او بالعكس اللهم الا ان يقال ان الشارح في الجزء الاول من النظر يكون
غير عالم الواجب الاصلي عند القائل بانه النظر لا عند القائل بانه المعرفة والصواب
للشارح ان يعرض عن دعوى البداهة ويستند بما ذكره اهل الاصول بان يقال
الحكم المجمع عليه بوجوب النظر يفهم منه وجوب المقدمة وان لم يسبق له فانه قول
المجمع عليه بان النظر واجب يدل على وجوب النظر بطريق العبارة وعلى وجوب
المقدمة بطريق الاشارة او بطريق الدلالة بناء على انه يفهم منه لغة ان وجوب النظر
لاجل توقف المعرفة عليه وهذه العلة موجودة في مطلق الموقوف ولاجل هذا
ذهب هؤلاء الاعلام الى وجوب القصد او الجزء الاول ومن الناظرين في هذا المقام
من قال المراد ان مقدمة الواجب المطلق واجبة اما بايجاب الواجب كايجاب
السبب المستلزم او بايجاب آخر كايجاب الطهارة بعد ايجاب الصلوة وانت
خبير بان ما ذكره انما يصح بعد العلم القطعي بايجاب القصد او الجزء الاول كا
لطهارة وهو اول البحث فلو حمل عليه كان مصادرة قال المحشي رحمه الله تعالى عليه

قوله بطريق الاشارة او بطريق الدلالة لانه لا يقال
يريد بطريق الاقتضاء لان المقدمة لازمة متقدمة
والدلالة على اللازم المتقدم اقتضاء عندهم
اللازم المتقدم نفس المقدمة لا الوجوب والكلام
بدلالة ليس الا ان وجوب المقدمة الازم ثابت
وجوب الواجب المقصود بالذات كالمعرفة
منه

وبه يحصل المعرفة اما معطوفة على خبر ان ثابت او بل المعرفة جملة او بالعكس لانه مجمع عليه
عند اهل الحق ايضا او معترضة بين المتعاطفين المتصلين المصرح بالاجماع عليهما
في عبارة كلمة على وعلى التقديرين فالمراد رد القائلين بان النظر لا يفيد المعرفة
مطلقا او في غير الهندسيات او في الالهيات خاصة وهم ثلث طوائف
الاوليان منهما تنكران افادة النظر عن اصله والثالثة تنكر لكفاية النظر بدون المعلم
في ثبات اصل الحصول يرد الاوليان وبالحصر المستفاد من التقديم ترد الثالثة
على ان يكون قصرا افراد اي بالنظر وحده لا مع شيء اخر كالمعلم يحصل المعرفة لا لهم
قلت اذ ليس الكلام مسوقا لدفع ما يرد على وجوب النظر بان يقال انما يجب ... النظر ح
لو حصل المعرفة به وهو ممنوع ولو سلم فانما يجب لو انحصر الطريق فيه وهو ايضا ممنوع
لجواز ان تحصل بالالهام او التصفية او التعليم وحدها كما مر الاشارة اليه
وذكره المصنف في المواقف نعم لو حمل الكلام على ما يعم القصرين بمعنى ان بالنظر وحده
لا بغيره وحده ولا مع شيء اخر يحصل المعرفة لا امكن ان يكون ردا للكل لكن
لم يثبت مثله في علم البلاغة ثم المراد بالمعرفة معرفة الذات والصفات كما
هو المتبادر او مطلق المعرفة كما هو اللايق برد الطائفتين الاوليين و
والا يرد على الثاني انه لا يحصل رد الطائفة الثالثة حينئذ على ان حصول
مطلق المعرفة بمجرد النظر لا يستلزم حصول المعرفة في الالهيات خاصة
لان صيغة المضارع للاستمرار بمعنى ان النظر الصحيح يدوم له حصول المعرفة
بل الدوام كناية عن اللزوم باحد الوجوه الاتية كما حمل الشارح عليها وذلك
بقرينة التفريع الاتي لان انتفاء جنس الاحتياج الى المعلم انما يتفرع على
الدوام لا على الحصول في الجملة لجواز ان لا يحصل في بعض الاوقات ويحتاج
فيها الى المعلم فحمل الكلام دليل على ان المدعى ههنا كلي اي كل نظر صحيح في القطعيات
يفيد للعلم كما اختاره الامام لا جزئي كما اختاره الامدي لانه قليل
الجدوى وبحمل الصيغة على الاستمرار يندفع ان يقال الخصم انه قد يحصل
المعرفة بالنظر الفاسد كما في قول القائل العالم اثر الفاعل الموجب وكل
ما هو كذلك فهو حادث فالعالم حادث كما قالوا من ان النظر الفاسد
قد يفيد العلم المطابق ولذا لم يحمل الشارح النظر ههنا على النظر الصحيح
اذ الواجب مطلق النظر لا يوجب المعرفة الحقة صحيحا كان او فاسدا او
خصصه ههنا بطريق الاستخدام ونحن نقول الواجب هو النظر الصحيح
لا الفاسد وان كان مؤديا بالتصديق في الجملة لكن التصديق المستلزمة

لايكون

لا يكون علما يقينيا بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع لانهم فسروا
الثبوت بعدم احتمال النقيض لا حالا ولا مالا والتصديق المستند الى النظر
الفاسد يحتمل النقيض مالا بالاطلاع على فساد الدليل فيما بعد كما قالوا
في خروج الجهل المركب عن تعريف اليقين بهذا المعنى فلا يحصل المعرفة اليقينية
الا بالنظر الصحيح فالمناسب تفسير النظر بالصحيح فيما سبق من غير استخدام
ههنا قوله اما بطريق جري العادة اي الحصول المستمر اما بطريق جريان عادة
الله تعالى على خلق المعرفة عقيب النظر الصحيح الذي لا يعقبه ضد العلم كالموت
والنوم والغفلة من غير وجوب عنه او عليه تعالى فالجار متعلق بالحصول
المستمر لا بمطلق الحصول لانه لا يحتاج الى جريان العادة اذ العادة ما لا يتخلف
او ندر فعلى تخلف نادر لا ينافي العادة كما انه عدم خلق الاحراق في حق
ابراهيم عليه السلام عقيب الالقاء في النار فانه لا ينافي العادة في الاحراق عقيبه
بل تخلفه ولذا كان معجزة واراد بالوجوب عن الذات لكون الفاعل موجبا
بالذات في جميع افعاله وهو يقتضي قدم العالم وذلك زعم الفلاسفة وبالوجوب
عليه تعالى كون بعض الافعال واجبا عليه دون بعض بناء على ان تركه قبيح
عقلا بحيث يوجب صفة نقصان وذلك لا يقتضي قدم العالم وهو زعم
المعتزلة مع قولهم بحدوث العالم قوله من جميع الممكنات مستندة اليه ابتداء
اي بطريق الاختيار ولا بد من هذا القيد كما هو المذهب والا لم يتفرع
فانه لو كان الاستناد بطريق الايجاب لم يكن العلم بالنتيجة بطريق جري
العادة بل بطريق الوجوب كما هو عند الفلاسفة انتهى اقول هذا سهو
عن معنى قيد ابتداء وبيان ذلك انه لا شك ان المراد من الممكنات ههنا هو
العالم واجزاؤه وان صدق الممكن بالمعنى المشهور على صفات الواجب تعالى
الصادرة عن الذات بالايجاب لا بالاختيار وبما ثبت حدوث واجزائه كما
فالمراد باستنادها اليه تعالى ابتداء ان يكون كل ممكن منها مخلوقا له
تعالى بلا واسطة ممكن اخر وان كان بواسطة الارادة والقدرة فيكون
الواجب تعالى فاعلا مختارا بالنسبة الى الكل اذ لو كان موجبا بالنسبة الى البعض
فاما ان يجب منه لا بشرط شيء فيلزم ان يكون ذلك الحادث قديما او
يجب منه بشرط شيء من الممكنات او يجب عليه بواسطة شيء منها وعلى
التقديرين لا يكون ذلك الحادث مستندا اليه تعالى ابتداء بل بواسطة بعض
الممكنات والمقدر خلافه ووجوب ... الحصول بعد تعلق الارادة ...

العالم
مطلبا استناد الم

لا بتاً في الاختيار بل يحقق بدونه على انه اذا كان واجبا بعد تعلق الارادة لا قبل
وان تعلق الارادة به ليس بواجب عليه اصلا واذا كان الشك في ذلك يمكن ابتداء
بهذا المعنى الموجب لكونه تعالى فاعلا مختارا بالنسبة الى الحادث فدوام الخلق بعقيب
النظر لا يكون للوجوب بل لمجرد جريان العادة فقوله ابتداء للاحتراز عن مذهبي
التوليد والاعداد فانه افعاله تعالى كما ذهب الحكماء الى الثاني وبعض المعتزلة
الى الاول **قوله** واما بالتوليد اى توليد النظر العلم بالنتيجة ولما كان النظر
مخلوقا للعبد كان ظن في زعمهم كان العلم المذكور مخلوقا له في زعمهم لكن النظر
صادر منه بالمباشرة والعلم بالتوليد **قوله** وهو ان يصدر من الفاعل اه تعريف
لمطلق التوليد والمراد من تصدير هو الصدور بالايجاب العقلي حيث قالوا
في تعريفه ان يوجب فعل لفاعله فعلا اخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح و
المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم وراوا فيها ترتب وراوا ايضا ان
الفعل المترتب فعل اخر يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه اصلا ولم يمكنهم لهذا
اسناد الفعل المترتب الى تأثير قدرتهم ابتداء لتوقفه على القصد قالوا بالتوليد
وجعلوا النظر الصادر بالمباشرة مولدا للعلم بالنتيجة فيكون ذلك العلم مخلوقا
للناظر بالتوليد والنظر مخلوق له بالمباشرة في زعمهم الباطل ولما كان قولهم بخلق
العباد افعالهم باطل فكذا قولهم بالتوليد في افعال العباد لما ذهب اليه
طائفة منهم او في افعال الله تعالى كما ذهب بعضهم باطل لما سبق من استناد جميع الممكنات
اليه تعالى ابتداء عند اهل الحق واعلم انه لما كان الواسطة فعلا موجبا للمتولد
انحصر واسطة التوليد في السبب المستلزم والسبب المستلزم بظاهره لا يجب
ان يكون موقوفا عليه بمعنى ان لا يمكن وجود الشيء الا بعد وجوده احترازا
ولذا جوزوا توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي على سبيل التبادل
بناء على خصوصية العلة ليست من مشخصات المعلول في التحقيق ففي هذا يحقق
التوليد بمجرد الايجاب بدون توقف المتولد على الواسطة وان خص الواسطة بالموقوف
عليه بهذا المعنى كما يدل عليه اتفاقهم على ان المتولد من السبب المقدور بالقدرة
الحادثة يمتنع ان يقع مباشرة بالقدرة الحادثة من غير توسط السبب و
قول بعضهم في نفي التوليد عن افعال الله تعالى انه لو وجد التوليد في افعاله
تعالى لاحتاج في فعله الى سبب هو المولد لذلك الفعل فلا يتحقق التوليد بمجرد
الايجاب بل بالايجاب مع التوقف على السبب وهذا هو منشأ النزاع الاتي
بين الشارح وبين المص والشريف المحقق **قوله** والنظر فعل اختياري اذ شروع

في الاعتراض

في الاعتراض على وجود معنى التوليد ههنا بان النظر سواء فسر بالترتيب او بملاحظة
او بحركة الذهن فعل للناظر صادر منه اختيارا فلا مانع من جهته عن تحقق
معنى التوليد ههنا لكن العلم ليس بفعل بل من مقولة الكيف عند المحققين
المفسرين للعلم بالصورة الحاصلة عند العقل وان كان اطلاق الكيف مجازيا
عندهم بعلاقة التشبيه بناء على ان الصورة انما تكون كيفا حقيقة على القول
بكونها شبحا ومثالا للمعلوم لا على القول بكونها عين ماهية المعلوم وهو
التحقيق كما صرح به في كتبه لكن الصورة سواء كانت كيفا حقيقة او مجازا
ليست من مقولة الفعل وبالجملة العلم اما من مقولة الكيف ولو مجازا او
من مقولة الانفعال عند من فسره بقبول الذهن تلك الصورة الفائضة
من جانب المبدأ الفياض او من مقولة الاضافة عند من فسره بتعلق
العالم بتلك الصورة جميع ذلك في العلم الحصولي المراد ههنا واذا لم يكن
العلم فعلا فلا يتحقق التوليد بالمعنى المذكور ههنا لانه يقتضي ان يكون
المتولد فعلا صادرا من الفاعل كالمولد فدفعه بما اشار اليه شارح
المقاصد من ان المراد من الفعل في التعريف اعم من التأثير والاثر الحاصل
به وان لم يقم بفاعل التأثير كحركة المفتاح القائمة بالمفتاح لا بالمحرك
ولذا لم يندفع بحمل الفعل على اللغوي بمعنى القائم بالغير لان مقتضى التعريف
ان يقوم المتولد بفاعل المولد ح فقوله فلعلهم ارادوا بالفعل ههنا
بمعنى ~~القائم بالغير لان مقتضى التعريف ان يقوم~~ انهم ارادوا به في العلم المتولد
للاثر التعريف والاثر ح نفس التأثير او بمعنى انهم ارادوا به الفعل المتولد
لا في المولد فانه اعم من ان يكون تأثيرا او اثرا كما اذا تولد شيء من المتولدة
التأثير وههنا بحث اما اولا فلان النظر على تقدير تفسيره بالحركة ليس
من مقولة الفعل ايضا بل من مقولة الكيف ولو مجازا لان الحركة في احدى المقولات
الاربع من تلك المقولة ايضا واما ثانيا فلان المتولد ههنا تحصيل العلم من الحركة
تحصيل الحركة لا نفسها والتحصيل من مقولة الفعل واما ثالثا فلان قيد الاختياري
مستدرك ههنا **قوله** واما باللزوم العقلي اه لا يخفى ان لزوم العلم للنظر الصحيح
بمعنى امتناع انفكاكه عنه عقلا محقق في مذهب التوليد ايضا فلا تقابل
فالصواب ان يقال اما بلا لزوم عقلي بل لمجرد جريان العادة واما باللزوم
العقلي بالتوليد لا بالاعداد واما باللزوم العقلي بالاعداد لا بالتوليد ليظهر
التقابل بين المذاهب والجواب ليس المراد باللزوم العقلي ههنا لزوم العلم للنظر

كما في مذهب التوليد بل لزوم ايجاد العلم لذات موجده الذي هو المبدأ الفياض
عند تمام استعداد الذهن باعداد النظر اياه كما يدل عليه قوله بناء على ان فيضان
الحوادث اه بل هو يدل ايضا على ان ايجاد النظر عند تمام استعداد الناظر لازم
لذات المبدأ الفياض وحديث الاعداد والاستعداد لا يقول به المعتزلة ولا
الاشاعرة فمذهب الحكماء في التحقيق الذي يوافق مذهب الاشاعرة في
ان كلا من النظر والعلم مخلوق الله تعالى ويخالفه في ان خلقهما مشروط بتمام
الاستعداد عندهم لا عند الاشاعرة وفي ان خلقهما واجب لذات الواجب
تعالى عندهم لا عند الاشاعرة ويوافق مذهب المعتزلة في امتناع انفكاك
العلم عن النظر ويخالفه في انهما مخلوقان له تعالى عندهم ومخلوقان للناظر
عند المعتزلة وفي ان النظر واجب لذات موجده عندهم لا عند المعتزلة و
لك ان تقول الفرق بين اصحاب التوليد وبين غيرهم ان التأثير واحد
والاثر متعدد عند اصحاب التوليد ويكون تأثيره في احدهما بلا واسطة
وفي الاخر بالواسطة ومتعدد عند غيرهم ويمكن ان ينفك احد التأثيرين عن
الاخر عند الاشاعرة ولا يمكن عند الفلاسفة ولا عند الامام قوله وههنا
مذهب اخر اختاره الامام الرازي اه دل توصيف المذهب بالاخر والاسناد
الاختيار الى الامام القائل باستناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء وبنفي الوجوب
من ذاته او عليه تعالى على ان مراده ان كلا من النظر والعلم الواجب الحصول بعده
مخلوق له تعالى بالاختيار ودل على ان مراده من الوجوب العقلي ليس بطريق التو
التوليد كما زعمه المعتزلة ولا بطريق الاعداد كما زعم الفلاسفة ولما كان
مذهب المعتزلة ههنا ان وجوب حصول العلم للنظر بطريق التوليد في
افعال العباد بقي ههنا احتمال الوجوب بطريق التوليد في افعاله
كما جوزه بعض المعتزلة فنفاه ايضا بقوله غير متولد عنه وان ربطه عن
في قوله حصول العلم عن النظر الصحيح بان ذلك الحصول عند تجاوزه عن النظر
لا وقت النظر فتكون لك رد الجواب المشهور عما اورد على لزوم العلم للنظر
الصحيح بان النظر مشروط بعدم العلم بالمطلوب لاستحالة تحصيل الحاصل
فلو كان لازما له لزم اجتماع الملزوم بعدم اللازم وهو محال واجابوا عنه
بان المراد اللزوم بمعنى الاستعقاب وحاصله ان المراد لزومه لتمام النظر
لا لابتدائه قوله فان بداهة العقل دليل الوجوب العقلي ولا يتجه عليه انه
اثبات للحكم الكلي ببعض جزئيات وهو استقراء ناقص لا يفيد اليقين لان

علمها
في انه
وفي واجب لذات الواجب
تعالى عندهم
لا عند الاشاعرة صح

المدعى

المدعى ههنا جزئي في مقابلة من قال لا شيء من النظر الصحيح بما يوجب العلم والمدعى
كلي بمعنى ان كل نظر صحيح في صورة واحدة من الامثلة يوجب العلم عقلا والاستقراء
تام بناء على ما ذكره الشريف من ان هذا الاستدلال جار في الاشكال والاقيسة
اذا اخذت مع ما يحتاج اليها من بيان نتيجتها قوله وحصل في ذهنه هاتان المقدمتان
اه للمتكررين لافادة النظر العلم شبه من جملتها ان المقدمتين لا تجتمعان معا في
الذهن لامتناع الالتفات الى شيئين معا واجابوا عنه بان حضور المقدمتين
معا كاف للافادة والالتفات اخص من الحضور فلا يلزم من عدم الالتفات
اليهما عدم حضورهما بل هما حاضرتان معا وان لم يلتفت اليهما معا كما اذا التفت
الى زيد وقام عنده عمرو يكون زيد مرئيا قصدا وعمرو مرئيا تبعا وبعضهم
اورد تلك الشبهة ههنا فاجاب بان المقدمتين من قبيل المعدات ولا يجب
حضور المعدات معا بل يكفي حصولهما في الذهن على سبيل التعاقب ولا يخفى
ضعفه اذ الامام غير قائل بالاعداد قوله وجب ان يعلم اورد عليه بان
الوجوب العقلي ممنوع لجواز ان يكون وجوب حصول العلم عاديا كما قال الاشعري
ودعوى الضرورة غير مسموعة نعم اذا كان العالم متغيرا وكل متغير حادثا و
وجب ان يكون العالم حادثا في نفس الامر لكن لا يلزم منه وجوب احد العلمين
عند الاخر لجواز ان يكون حكم العلم مغايرا لحكم المعلوم والجواب عنه ان الامام
انما حكم بالوجوب العقلي ههنا لان الصغرى دلت على ان الاصغر مندرج
في الاوسط وقد دلت الكبرى الكلية على ان جميع ما اندرج في الاوسط مندرج
في الاكبر فلو حصل العلم بهاتين المقدمتين مع العلم بالاندراجين ولم يحصل
العلم بالنتيجة يلزم ان لا تكون احدى المقدمتين او كيفية الاندراج معلومة
بل يكون تحقق تلك الكبرى في العلم كتحقق الكل بدون الجزء ولذلك كتب
بعض العلماء الى الشيخ الرئيس قوله عليك بان لا تعتمد على العلوم الرسمية
فان ابينها الشكل الاول وعليه اشكالات منها ان الاصغر ان لم يندرج في الاوسط
فلا انتاج والا فالكبرى كافية فلا حاجة الى النتيجة واجاب الشيخ عنه بانه
مندرج لكن الحكم عليه بالاكبر معلوم في الكبرى بعنوان الاوسط لا بعنوان
الاصغر وربما يكون الحكم على الشيء بعنوان معلوما وبعنوان اخر مجهولا لا
يستدل عليه بالاول فالاحتياج الى النتيجة باق وبالجملة القول بجواز انفكاك
العلم بالنتيجة عن العلم بهاتين المقدمتين المرتبتين مع العلم بكيفية الاندراج
والتفطن لها ولو بواسطة العكس او الرد او الافتراض يجري مجرى ان يقال

مطلب

بجواز ان لا يعلم قيام زيد مع العلم بكون كل من زيد وعمرو وبكر قائما ولا يجوزه عقل
قطعا فاتضح ما ذكره الامام بل هو المنقول عن القاضي ابي بكر الباقلاني وامام
الحرمين بل قد صرح الامام الغزالي بان هذا مذهب اكثر اصحابنا والاول اي
القول بالوجوب العادي مذهب بعضهم كذا في شرح المقاصد وبما ذكرنا
يظهر اندفاع ما قيل ان مرادهم من الوجوب الوجوب العادي ولا يلزم من
القول بالوجوب العقلي ههنا بناء على ما ذكرنا القول بالوجوب العقلي في
مثل احتراق الجسم النباتي او الحيواني عقيب القائه في النار حتى ينافي ما ذكره
حجة الاسلام في تهافته من ان القول باللزوم العقلي بين احتراق القطن وملاقاة النار
وامثاله انكار لاكثر المعجزات كسلامة ابرهيم عليه السلام عن نار نمرود عليه
اللعنة اقول بل لا يلزم ذلك القول في امثاله للحكماء مطلقا لان مثل الاحراق
الواجب عقلا عندهم مشروط بعدم ظهور المانع كلزوم العلم للنظر المشروط
بعدم المانع كالمعارض ونحوه فيندفع عنهم لزوم الانكار قوله وهذا المذهب
لا يصح اه ايراد على الامام بانه مع كونه تابعا للاشعري في الاصول لزم ان يخالفه
ههنا في اصلين احدهما استناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء اذ لم يستند العلم
ح اليه تعالى ابتداء بل بواسطة النظر الموجب له فاستدلاله بهذا الاصل على نفي تولد
العلم عن النظر فاسد بل انما يدل على نقيض ما ادعاه وثانيهما كونه تعالى قادرا
مختارا بمعنى صحة الفعل والترك بحيث لا يجب عليه ولا عنه شيء من الممكنات
لانه ان اراد بوجوب العلم عقيب النظر عقلا وجوب صدوره عنه تعالى بواسطة
النظر الصادر عنه بالاختيار لا بالايجاب فقد اثبت الوجوب عليه بواسطة
بعض الممكنات كما اثبت المعتزلة وجوب الاصلح المصلحة العائدة للممكنات
وان اراد وجوب صدوره عنه تعالى بواسطة النظر المعد الواجب الصدور عنه بواسطة
معد اخر فقد اثبت الوجوب عن ذاته تعالى بواسطة الاعداد والاستعداد كما زعمه
الحكماء وعلى كلا التقديرين ينافي الاصل الثاني فلا يكون مذهبه موافقا لجميع
اصول الاشعري فبين كلاميه تناقض قوله قال السيد الشريف اه حاصل كلام
السيد ان ما اورده المص عليه من المخالفة في الاصل الاول وارد غير مدفوع
لكن ما اورده عليه من المخالفة في الاصل الثاني مدفوع بان وجوب بعض
الافعال عن بعض عقلا لا ينافي كون ذلك الفعل الواجب مقدورا لفاعله
بهذا المعنى بعد ان يكون الفعل الموجب مقدورا له اذ يمكن ان يفعله بايجاد
ما يوجبه وان يتركه بترك ما يوجبه كما اشار اليه شارح المقاصد لكن لا يكون

القدرة

القدرة عليه ابتداء كما هو مذهب الاشعري بل بواسطة ذلك الموجب فلا يصح ذلك
المذهب مع القول باستناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء وانما يصح اذا حذف
قيد الابتداء وجوز التوليد في افعاله تعالى وان كان الكل واقعا بقدرته
تعالى بعضها بالمباشرة وبعضها بالتوليد كما يقوله المعتزلة في افعال العباد
هذا وفيه نظر لانه ان اراد بقوله لكن لا يكون القدرة عليه ابتداء انه لم يتعلق
القدرة به هنا بلا سابقة نظر موجب له بل بسابقة النظر الموجب فمسلم وغير
مفيد لمخالفة الاصل الاول لان مراد الاشعري من قوله ابتداء نفي اشتراط
بعض افعاله تعالى ببعض الممكنات كما هو مذهب التوليد والاعداد لا نفي
اللزوم مطلقا ضرورة انه قائل باللزوم العقلي بين بعض الممكنات وكيف ينكر
احد ان ايجاد العرض يستلزم ايجاد المحل عقلا وان ايجاد الجسم يستلزم ا
يجاد اجزائه التي لا تتجزى وان اراد انه لا يمكن تعلق القدرة به الا بشرط
النظر فذلك ظاهر المنع كيف والامام وهؤلاء الاعلام قائلون بانه تعالى
قادر على خلق العلم بجميع النظريات بالالهام بلا نظر اصلا فالقول بلزوم
العلم للنظر عقلا في عدم المتوقف عليه مما لا يقدح في الاصل الاول قطعا
فهذا المذهب لا يخالف شيئا من اصول الاشعري بل هو مذهب المحققين
من الاشاعرة هذا خلاصة ما يذكره انش رح المحقق فيما بعد فعلى هذا و
وجب ان يكون الوجوب بواسطة التوليد المحذور موقوفا عليها كالمعد واما
العقلي بواسطة غير موقوف عليها فغير محذور عند الاشعري والمحققين سواء
سمي توليدا او لا فما اورده المص والشريف مبني على ان مطلق الواسطة الموجبة
تستلزم التوليد المحذور كما يدل عليه كلامهما في بحث التوليد وليس كذلك
قوله وان كان الكل واقعا بقدرته اه اشارة الى دفع المخالفة في الاصل الثاني
وقوله كما يقوله المعتزلة اه تاييد لدفع المخالفة فانه قال الابهري ان المعتزلة
مع قولهم بالتوليد في افعال العباد بالاتفاق يجعلون المتولدات مقدورة
للعباد حيث قالوا لو لم تكن المتولدات مقدورة لهم لما ورد الامر والنهي
بها كورودهما بالافعال المباشرة والمقدورة كالقتل في الجهاد مع الكفار
ولما توجه عليه ان يقال كيف يكون الفعل الواجب الصدور عن الفاعل
مقدورا له بمعنى صحة الفعل والترك اجاب عنه بقوله ووجوب بعض الافعال
عن بعض اه فمراده بالافعال المستلزمة هي الافعال المقدورة والا فوجوب
فعل عن فعل واجب ايضا ينافي المقدورية ولذا لم يكن صدور العلم عقيب

النظر مقدورا عند الحكماء بهذا المعنى لان صدور ايجاده النظر واجب عندهم ايضا
وقد قرر بعضهم هذا المقام على وجه يخل بالنظام قوله قلت محصول كلام الامام
اه اعتراض على السيد الشريف بانه غير مخالف للاشعرية في الاول ايضا من غير الاصل صح
حذف في الاستدلال وتحقيق كلامه ان اللازم اعم من الموقوف عليه لانه ثلثة
اقسام لازم متقدم كالموقوف عليه بالنسبة الى الموقوف ولازم متأخر كالمعلول
بالنسبة الى العلة التامة ولازم معي كاحد معلولي علة واحدة بالنسبة الى المعلول
الاخر فانهما لازمان معا لتلك العلة بحيث لا تقدم ولا تأخر بينهما وغاية
ما لزم كلام الامام ان يكون بعض افعاله المقدورة لازما للبعض الاخر لا
متوقفا على البعض الاخر لان مطلق اللزوم لا يستلزم توقفه على الملزوم
بان يكون لازما متأخرا عن الملزوم بل يجوز ان يكون الفعلان معلولي علة
واحدة هي تعلق الارادة بهما معا ح لا يكون احد الفعلين متقدما او متأخرا
بالذات عن الاخر حتى يثبت التوقف بينهما واذا لم يوجد التوقف بينهما يكون
كل منهما مقدورا للفاعل ابتداء بمعنى عدم الاشتراط بالاخر فقوله يكون العلم
حاصلا بقدرة الله تعالى بمعنى انه يكون مقدورا مستندا اليه ابتداء غير متوقف
على النظر لما عرفت من ان الامام لا يقول بتوقفه على النظر لا بمعنى انه مقدور يصح
ايجاده بايجاد ما يوجبه وتركه بترك ما يوجبه كما احتاج اليه اصحاب التوليد
انه يصح ايجاده بترك ما يوجبه ايضا على تقدير انتفاء التوقف واللازمة قوله
ويكون لازما للنظر مبني على الفرق بين اللازم للشيء وبين اللازم من الشيء بان
الثاني يستلزم تقدم الملزوم على اللازم دون الاول ولذا كان احد معلولي علة
واحدة لازما للاخر لا لازما من الاخر وكذا العلة المساوية للمعلول لازمة للمعلول
لا لازمة منه وكان المعلول لازما للعلة ومن العلة ففي كلامه هاهنا تحقيق لعدم
مخالفة للاشعرية في كلا الاصلين معا وما قيل فيه ان عدم منافاة هذا المعنى
للاختيار وعدم استلزامه الوجوب عليه تعالى محل نظر فتأمل مدفوع بانه اذا لم
يكن الفعل المتولد المتوقف على الواسطة واجبا على فاعله كما اتفق عليه المعتزلة
وارتضاه السيد الشريف والعلامة التفتازاني فكذلك الفعل الغير المتوقف على
الواسطة وليس من قبيل ما اوجبه المعتزلة عليه تعالى بواسطة قبح تركه عقلا لانه
زعمهم بناء على الحسن والقبح العقليين يكون واجبا عليه تعالى ولو زعمهم
بل الوجوب هنا كوجوب الفعل عليه تعالى بواسطة تعلق ارادته تعالى بذلك ... الفعل صح
في ان كلا من الوجهين لا ينافي كونه تعالى مختارا في ذلك الفعل فاعلم قوله

ومن البين

ومن البين ان الاشعري لما توجه ان يقال هذا القدر لا يوافق مذهب للاصل
الاول لان مراد الاشعري من قوله ابتداء بسبب الوجوب مطلقا لا بسبب التوقف
فقط فدفعه بانه لا ينكر لزوم بعض افعاله تعالى لبعض مطلقا فلا يمكن ان يحمل
على نفي اللزوم مطلقا بل على نفي التوقف على غير ارادة الله تعالى بقرينة ان ذلك العقد
لرد التوليد والاعداد المبنيين على التوقف الموجب لاحتياج الواجب تعالى في افعاله
الى بعض الممكنات وهو المحذور عند اهل التحقيق لا مطلق اللزوم فلا اشكال
اصلا قوله وكيف ينكر احداه ولو قال وان وجود عرض يستلزم وجود الجوهر
كما اثاره الشارح المقاصد لكان اولى اذ الكلام هاهنا في الاستلزام بين مطلق
الممكنات لا بين الفعلين فقط كما لا يخفى قوله وانما ينكر التوقف على غير ارادة
الله تعالى الخ التوقف على الارادة ليس توقفا على غيره تعالى لان الارادة ليست
غيره تعالى قيل انكار التوقف مطلقا مع التزام اللزوم مكابرة في اللازم المتقدم
كازالة السواد بالنسبة الى ايجاد البياض وكالعلم بالجزء بالنسبة الى العلم بالكل
كما لا يخفى على من تأمل في معنى التوقف واللزوم العقلي فالظاهر ان الاشعري على
تقدير اثبات اللزوم العقلي بين بعض الاشياء لا ينكر التوقف مطلقا بل انما ... ينكر صح
التوقف على وجه التأثير وذلك لكن في التأثير الابتدائي فان معناه هو الاستناد الاستنادي
التأثير اليه ابتداء بلا مدخلية الغير في التأثير مدفوع بما قدمنا من جواز ان
يكون مثل ايجاد البياض وازالة السواد وايجاد الجسم وايجاد اجزائه معلولي
علة واحدة وقد جوز الحكماء مثله في الكون والفساد بناء على انهما آنيان
فازالة الصورة السابقة وايجاد اللاحقة يقعان معا في آن واحد عندهم اذ لو
كان ايجاد اللاحقة في آن ثان لزم تجرد المادة عن الصورة قدر زمان بين هذين
الانين بناء على ان بين كل آنين مفروضين زمانا ويستحيل تتالي الانات
عندهم فمن اين جاءت البداهة المؤدية الى المكابرة هاهنا نعم يرد على الحكماء هناك
انه ان اجتمع الصورتان في آن واحد يلزم اجتماع الصورتين المتضادتين في ذلك
المحل في ذلك الآن والا يلزم تجرد المادة او تتالي الانين ليقع زوال السابقة
في آن ووجود اللاحقة في الآن التالي له فكذا الكلام هاهنا فالحق هاهنا ان
الاشعري لا يمكنه انكار اللزوم العقلي بين الممكنات والا لزمه تجويز وجود العرض
بدون الجوهر المحل ووجود الكل بدون الجزء وامثالهما وذلك التجويز صريح انه
لا يصدر عن العاقل ضرورة يرفع الامان من البراهين فلا يثبت شيء من المطالب
اليقينية كما اثاره الشارح المقاصد ولا انكار التوقف للقطع بان البياض

للقطع بان

والسواد لا يجتمعان في ان واحد بل في انين متتاليين كما ذهب المتكلمون وكفى بهذا برهانا على مذهبهم في التتالي لكن اثبات ذلك التوقف لا على وجه يرجع الاحتياج الى الواجب تعالى كما زعمه الحكماء حيث جعلوا ايجاد جوهر شرطا لايجاد جوهر اخر بل على وجه يرجع الاحتياج الى الممكنات بمعنى ان ايجاد العرض انما يتوقف على ايجاد الجوهر المحل لاحتياج العرض الى المحل لا لاحتياج الفاعل ولذا لم يتوقف ايجاد الجوهر على ايجاد جوهر اخر عندهم لان وجود شيء منها لا يتوقف على وجود الاخر وكذا يتوقف ايجاد الحمل على ايجاد الجزء وايجاد البياض يتوقف على ازالة السواد لاحتياج وجود الحال الى وجود الجزء ووجود البياض في محل السواد على زوال سواد لا لاحتياج الفاعل البتة في شيء منها وهذا معنى ما قال الشريف المحقق في شرح المواقف في بحث التوليد والتحقيق انه لا محذور في الاحتياج الى السبب المولد لان الاحتياج في الحقيقة راجع الى الفعل المتولد لا الى الواجب تعالى شانه وهذا نهاية التحقيق في هذا المقام وبه يظهر ان لا يمكن التوفيق بين مذهب الاشعري وبين ما سيذكره من تحقيق مذهب الفلاسفة **قوله** لان نخلو الارادة بايجاد البياض يستلزم اه دليل لعدم الورود والمراد انه يستلزمه من غير توقف على تعلقها باعدام السواد فالتوقف مم ودعوى البداهة غير مسموعة وقد عرفت ان التوقف في هذا المثال واثاله قطعي وغير مضر وفي العلم بالنسبة الى النظر غير ثابت عند الامام وسائر الاشاعرة كما لا يخفى **قوله** واعلم ان تحقيق مذهب الفلاسفة اه يعني ان لمذهب الفلاسفة مشهورا هو اسناد التاثير الى الوسائط كاسناد التاثير في بعض العقول الى بعض وفي جميع الحوادث العنصرية او بعضها الى العقل العاشر والبعض الاخر الى الطبايع وتحقيقا هو ان ليس التاثير في الكل الا الى الواجب تعالى وتلك الوسائط من العقول والطبايع بمنزلة الشرائط والالات المعهودة عندنا وهي التي تحتاج اليها في اعمالنا وربما يكون تلك الشرائط والالات مما يتوقف عليه سهولة العمل لا نفس العمل فبمجرد كونها بمنزلة تلك الشرائط والالات لم يلزم كونها موقوفا عليها لنفس التاثير فاستدراكه بقوله لكنهم لا ينكرون اه ظاهر وان اريد بكونها بمنزلة الشرائط انها على ان بعض الشرائط بمنزلة البعض الاخر فلا وجه للاستدراك اذ لا وجه لتوهم عدم التوقف على الشرائط وان اراد انها ليست بشرائط بل بمنزلتها فينا فهذا الاستدراك المذكور اذ الموقوف

ما يتوقف عليه صح

لانها شرائطها

عليه الخارج

المنزلة صح

عليه الخارج شرط قطعا ولك ان تقول المراد هو الاول لكن عبارة [illegible] كلام الشيخ اوهمت عدم التوقف فتوجه الاستدراك **قوله** وظاهر كلام الاشعري ينفيه يعني ان الحكماء اثبتوا جنس التوقف على الوسائط وظاهر كلام الاشعري ينفي هذا الجنس وجوابنا السابق عما اورده المص والشريف على الامام مبني على هذا الظاهر ويمكن ان [illegible] يحمل باطن كلامه على اثبات التوقف في البعض في مثل توقف ايجاد البياض على ازالة السواد على وجه يرجع الاحتياج الى الممكنات لا الى الواجب تعالى فح لا نحتاج في دفع الايراد به على قاعدة الاشعري الى الوجه البعيد عن العقل من اثبات لزوم الايجاد للازالة من غير توقف عليها وذلك لا يقدح في جوابنا السابق لان اثبات التوقف في بعض الممكنات المحتاج الى وجود الاخر او زواله لا يوجب اثباته في البواقي حتى يثبت توقف العلم على النظر ويثبت التوليد الذي ذكره الشريف بلا مرية بل ايجاد العلم بالنتيجة لا يتوقف على ايجاد النظر عند عامة الاشاعرة وليس مراده ان يحمل باطن كلامه على اثبات التوقف في جميع ما اثبته الحكماء فيدبان يحمل قوله ابتداء على نفي التاثير بالواسطة ليتحد المذهبان ويكون اشارة الى جواب اخر عما اورده المص والشريف بعد تسليم توقف العلم على النظر كما توهموا ههنا لان ذلك الحمل قول بلا دليل بل مع الدليل على خلافه بناء على ان اثبات الاشتراط في جميع ما اثبته الحكماء فيه يستلزم الدور والتسلسل او قدم العالم الباطل عند الاشعري وايضا اذا توقف العلم على النظر فقد ثبت التوليد بين افعاله تعالى قطعا فكيف يكون جوابا عما اورده الشريف وكيف يقول به الاشعري مع ابطاله التوليد راسا وليس هذا القول منهم الا تفوها من غير شعور بمعناه نعم مدار حمل الباطن على ما ذكرناه حمل قوله ابتداء على نفي التاثير بالواسطة كما استبعده الامام فيه فيما بعد لا على نفي مطلق مطلق الاشتراط لكنه لا يستلزم القول بالاشتراط على وفق الحكماء وانما يصح ذلك فيما كان الفاعل موجبا فيه لا فاعلا مختارا كما يقول به الاشعري وسائر اهل الحق فلو سلم ان مراده ذلك كما يوهمه تشتغاله في هذا الكتاب بتخليص الحكماء عن الورطة فذلك جواب مبني على الباطل عند اهل السنة والجماعة قطعا **قوله** وقال الامام اه غرضه من هذا الكلام امران احدهما تاييد ما ذكره من تحقيق مذهب الفلاسفة ان لا مؤثر في الحقيقة الا الله تعالى وثانيهما الاشارة الى ان مدار باطن حمل قول الاشعري ابتداء على ما اشعر فيه

الامام قوله لا مانع اى لا مانع فى كلام الفلاسفة عن حمل مرادهم على اسناد التاثير فى
الكل اليه تعالى كما هو الظ لانه لرد من زعم ان فى كلامهم مانعا عن حمل مرادهم
عليه بل مرادهم اسناد التاثير فى البعض الى الوسائط فلا يرد ما قيل ان كلام
الامام لا يؤيده ما ذكره من ان تحقيق مذهبهم ذلك كما يدل عليه ظاهر قوله
قلت هذا اه لجواز ان يحمل كلام الامام على الاعتراض عليهم بانهم مع عدم
المانع فى اصولهم عن اسناد التاثير فى الكل اليه تعالى اسندوا التاثير فى البعض
الى الوسائط نعم يرد بعد ذلك يرد على الشارح ان الامام غير جازم فى ان مرادهم
ذلك بل مجوز لحمل مرادهم عليه اللهم الا ان يكون جواز الحمل كناية عن الحمل
لان كلام العقلاء يجب ان يأول بقدر الامكان و يؤيده ما ذكره
الشيخ فى الشفاء و بهمنيار فى التحصيل قوله فلا جرم يكون وجوده الا بفعال
جميع القدماء الممكنة من العقول والفلكيات ومواد العناصر من قبيل القسم
الاول عندهم فاما ان يصدر الكل دفعة وهو مخالف لاصلهم القائل بان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد او يصدر بعضها بشرط البعض الاخر كما سينقل الشرح
الى البركات البغدادى فيبطل قوله من غير شرط لانا نقول مراده من غير شرط
حادث كما فى القسم الثانى بقرينة المقابلة فلا ينافى اشتراطه بشرط ازلى بناء
على اصلهم المذكور وعلى هذا يكون المراد بكفاية الامكان الذاتى فى وجوده ان
لا يحتاج ايجاده الى شرط حادث لا الى شرط اصلا والا لخص القسم الاول فى
المعلول الاول ولو ادرج ما بعد المعلول الاول فى القسم الثانى لم يصح قوله و
ذلك انما ينتظم اه بل لم يصح قوله بل لا بد فى حدوث امر اخر قبله اللهم الا ان
يعم الحدوث من الذاتى و يقيد الانتظام بكونه فى الحوادث بمعنى ان ذلك
التقريب انما ينتظم فى الحوادث بحركة سرمدية ولا يخفى بعده قوله
وذلك انما ينتظم اه اى حدوث امر قبل كل حادث انما ينتظم فى سلسلة
المعدات الغير المتناهية ازلا وابدا بحركة سرمدية دورية لاستحالة
الحركة المستقيمة الغير المتناهية لتناهى الابعاد قوله بل فى الاعداد يرد عليه
ان الاستعداد المسمى بالقوة امر موجود عندهم يتفاوت بالقرب و
البعد لا كالامكان الذاتى الغير المتفاوت فلو كان للوسائط تاثير فى
الاعداد لكان لها تاثير فى ذلك الامر الموجود وهو مناف لما ادعاه
بل عند ايجاد كل واسطة من تلك الوسائط المترتبة يزول الاستعداد
الموجود فى مادة المستعد و يخلق فيها استعداد اخر اقرب من الزائل

فايجاد

فايجاد تلك الاستعدادات المتعاقبة فى المادة والتاثير فيها ليس للوسائط
بل له تعالى على تقدير استناد الكل ولا مخلص الا بان يكون اطلاق لا تاثير لها
اى لا مدخل لها فى الايجاد بل فى الاعداد الحاصل بها او بان يحمل على تقرير النفى
كما ذهب اليه بعض المحققين اى لا تاثير لها لا فى الايجاد ولا فى الاعداد قوله
مبنى على مذهبهم ان الامام غير قائل بالحركة السرمدية بل مبطل لها فى كتبه
فدل على ان مراده من قوله والحق عندى اه انه الحق عنده فى توجيه كلام
الفلاسفة لا انه الحق المعتقد عنده فيكون تأييدا لما ذكره و قد عرفت
ما فيه من الضعف قوله والسمنية ينكرون اه شروع فى ان مراد المصنف هذا
الكلام رد هذه الطوائف الثلث بناء ان الطائفة الاولى تنكرا فادته
مطلق والثانية فى غير الهندسيات والحسابيات والثالثة كفايته فى الالهيات
خاصة بدون المعلم قال الامام لا نزاع فى افادته الظن وانما النزاع فى افادته
اليقين والسمنية بضم السين وفتح الميم منسوبة الى سومنات اسم صنم لهم
وهم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم
سوى الحس كذا فى شرح المواقف ولهم فى هذا الانكار عشر شبهات مذكورة
فى المفصلات لم يتعرض الشارح لشىء منها كما لم يتعرض لما تمسك به الطائفتين
الاخيرتين لعدم الاعتداد بمذهبهم لان افادته فى الهندسيات قطعى لا ينكره
عاقل ولذا عبروا عن ادلتهم بالشبه وعن ادلة الفريقين بالاحتجاج كما يظهر
من المواقف قوله لا يقولون انه لا يفيد اه لا فى الالهيات ولا فى الهندسيات ولا
فى غيرهما قوله سوى الحس والظاهر انهم ارادوا بالحس ما يعم الحس الظاهرى
والباطنى فان الفرح والالم الحاصلين للانسان معلوم لنفسه وجدانا وبداهة
قوله ولعلهم يدعون ظن التناسخ اشارة الى دفع ما يرد عليهم من ان التناسخ
عبارة عن مفارقة النفس عن بدن و تعلقها ببدن اخر ونفس النفس
غير محسوسة فضلا عن تعلقها فيكون العلم به نظريا ثابتا بالنظر فان
افاده النظر فقد ثبت نقيض مدعاهم والا فلا يصح حكمهم بالتناسخ
فاجاب عنه بانهم لا ينكرون افادة النظر الظن وانما ينكرون افادته
اليقين فيختارون ان التناسخ نظرى ثبت بالنظر لكن الثابت به الظن
لا اليقين فلا يثبت نقيض مدعاهم وفيه اشارة الى انهم يدعون
الظن فى كل ما ليس محسوسا كنفى افادة النظر اليقين ونفى الطريق اليه
ما عدا الحس واثبات كون النفس جوهرا وراء الهيكل المحسوس لا عارضا

كما يقتضيه القول بانه يصح الآن يجوزوا انتقال العرض من محل الى آخر ونحوه هذا
الكلام ابتداء الى القدح فيما اوردوا على جميع ادلة هذه الطائفة بل على كل ما يحتج به
لاثبات ان النظر لا يفيد العلم من ان العلم بكون النظر غير مفيد للعلم ان كان نظريا
مستفادا من شيء من الاحتجاجات يلزم التناقض اذ النظر قد افاد العلم في الجملة و
وان كان ضروريا يلزم اختلاف اكثر العقلاء في البديهي وهو باطل قطعا وانما الجائز
اختلاف القليل كالقادحين في البديهيات وذلك القدح انما اشار اليه الشريف
قوله والمهندسون انكروا افادته العلم في الالهيات اه المصنف اه من شرح المقاصد
انهم انكروه في الالهيات والطبيعيات ولذا حمل ابعد الاشياء في دليلهم على ما يعم
السموات والارض واحوالهما ويدل عليه ما قالوا ان النظر انما يفيد اليقين في
الهندسيات والحسابيات لانها علوم قريبة من الاذهان متسقة منتظمة لا
يقع فيها غلط فتخصيص الشارح بالالهيات اما لان الكلام فيها واما لحمل الالهيات
على معنى يعم الطبيعيات بان يراد المباحث المتعلقة بالحكمة الالهية سواء كانت
من مسائلها او من مقدماتها والحكمة الالهية تتوقف على الحكمة الطبيعية قوله
بان اقرب الاشياء الى الانسان هويته اى اقربها اتصالا ومناسبة كما في شرح المقاصد
او اولاها بان يكون معلوما له بحقيقته واحواله كما في شرح المواقف لكن الثاني
لا يجامع الاول وعلى التقديرين حكمهم بافادته في الهندسيات والحسابيات قرينة
واضحة على ان مرادهم من الاشياء غير موضوع الهندسة والحساب اعني الكم و
العدد من حيث احوالهما المبحوث عنها فيهما اما على الثاني فظاهر لانهما اولى
بان يكونا معلومين بحقيقتهما واحوالهما المذكورة بما عداهما عندهم واما
على الاول فلان المراد بالمناسبة هي المناسبة الموجبة للعلم بحقيقته واحواله ومداره
على كون الشيء محسوسا قريبا بحيث ينكشف حقيقته واحواله على الانسان كالمقدار
او منطبقا عليه مشاركا في الحكم كالعدد لا محسوسا بعيدا كالارض بجملتها
والافلاك ولا غير محسوس ولا مشارك له في الحكم كالمجردات والمراد بهوية الانسان
الشخص المختص به الذي يعبر كل احد عنه بقوله انا وذلك الشخص مختص بالانسان
الجسم سواء كان عينه او جزءه او عرضا حالا فيه او جوهرا مجردا متعلقا به تعلق
التدبير والتصرف وليس اضافتها الى الانسان ههنا من اضافة العام الى الخاص كيوم
الاحد فانها انما يصح على القول بالهيكل قوله وهي غير معلومة من حيث الكنه وانها
جوهر اه اى ومن حيث انها جوهر او عرض مجرد او مادي يعني انها غير متصورة
بكنهها لا بداهة ولا بالنظر ولذا لم يحصل الجزم بانها من اى حقيقة لا بداهة ولا بالنظر

اذ قد اختلف

اذ قد اختلف الاقوام في انها هذا الهيكل المحسوس او اجزاء لطيفة سارية فيه او
جزء لا يتجزى في القلب او جوهر مجرد متعلق به او عرض هو المزاج الى غير ذلك
من المذاهب ولهم على مذاهبهم انظار متعددة متعارضة ولم يتقرر شيء منها سالما
عن النقض والمعارضة وليس المراد انها غير معلومة الوجود ايضا فان وجودها
بديهي لا خلاف فيه اصلا كما اشار اليه الشريف لا يقال لا كلام ههنا يتعلق بالتصور
وانما الكلام في ان النظر لا يفيد التصديق اليقيني فلا وجه للتعرض للتصور بالكنه
لانا نقول زعموا ان الحكم بان حقيقتها كذا فرع تصورها بكنهها كما هو دليلهم
الاول على ما ذكره الشارح ودليلهم الثاني المبني على ذلك الزعم وليس ذلك الزعم مسلما
لنا لزعم ان الحكم عليها مطلقا فرع تصورها بالكنه وهذا مع وضوحه خفي على بعضهم
واورد على الشريف هنا بان وجودها ايضا غير معلوم عندهم واعجب من
ذلك ان بعض الافاضل سلمه واجاب عن ايراده بان يقول لعل المستدل بالدليل
الثالث غير المستدل بالدليل الاول ولا بد ان التعرض بعدم التصور بالكنه في الدليل الاول نخ
الثاني مستدرك بلا طائل شرح قوله وقد تعارضت اه معطوفة على قوله وهي غير
معلومة عطف علة على المعلول اى اذ قد تعارضت فيها الادلة والمناقضات
وذلك كناية عن كثرة الاختلاف كما يدل عليه سياق كلامه وتلخيص استدلالهم
ان الاشياء على قسمين قسم يعلم بكنهه وينكشف احواله على الانسان بحيث لا يقع
فيها اختلاف كثير او يزول القليل ويتقرر الامر على شيء وهو موضوع الهندسة
والحساب والنظر يفيد اليقين في هذا القسم وقسم بخلافه ولا يفيده النظر
فيه لان الاقرب من هذا القسم هوية الانسان وهي غير معلومة بالضرورة
والا لما كثر فيها الخلاف وتعارضت الادلة والاسئلة على وجه لم يندفع اصلا ولم يتقرر
الامر فيه على شيء من المذاهب قطعا مع بذل وسعهم في تحقيقها ولا فرع عليه عجزهم
عن معرفتها فاذا لم يمكن معرفة حال الاقرب من ذلك القسم بالنظر فعدم
امكان معرفة حال الابعد منه بالطريق الاولى فلا يرد النقض الالى من الشارح
بجريانه في الهندسيات وعلم انه من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى لا قياس فقهي كما
اشار اليه الشريف اقول الحكم بعدم افادة النظر ليس من الهندسيات والحسابيات
فهم ايضا يدعون الظن فيه فليكن مثلهم بقياس فقهي مفيد للظن قوله فيه
ضعف هذا الدليل لا يخفى لانه مبني على وجوه اما اولا فلان عدم معلومية الهوية
بالفعل لم [illegible] فضلا عن امتناع المعلومية لجواز ان يكون معلومة لبعضهم بالنظر وما
ذكرتم من كثرة الاختلاف لا يستلزم عدم حصول العلم بواحد صحيح من تلك الانظار

بل غاية ما يستلزمه ان تمييز الصحيح من الفاسد مشكل ولا كلام فيه واما ثانيا فلو
سلمنا ان ذلك الاقرب غير معلوم لاحد فلا نم انه يلزم منه ان لا يكون الابعد
معلوما وانما يلزم ذلك لو كان القرب الى المدرك مستلزما لسهولة الادراك
والبعد لعسره وذلك مم اذ قد يكون الامر بالعكس كما في هدبة البصر كما اشار
اليه في بعض النسخ حيث قال قريب من عين المدرك بمعنى ذاته لكن في العين
ابهام البصر واما ثالثا فلو سلمنا ان القرب يستلزم السهولة فلا نسلم انه يلزم
من عدم العلم بما ليس باسهل لجواز ان يكون عدم العلم بالاسهل لظهور مانع
ليس في غيره ويتجه على الاول انه وان لم يستلزمه كثرة الخلاف لكن يستلزمه
تعارض الادلة ويندفع بان المستلزم تعارضها في اعتقاد المستدل لا في زعم
المعارض والتعارض الاول مم وعلى الثاني انه انما يصح لو كان الاقرب بمعنى الاقرب
اتصالا لا بمعنى الاولى بان يكون معلوما والمراد هو الثاني بدليل اثبات القرب
لمسائل الهندسة والحساب ضرورة ان المسائل عقلية لا خارجية متصفة
بالاتصال ويندفع بانه مبني على معنى الاتصال المحتمل وما ذكرتم مدار التسليم
وعلى الثالث انه احتمال مرجوح غير قادح في دليلهم الظني والحق ان يقال
الحكم بالحقيقة غير الحكم بالوجود والعلم والقدرة وسائر صفات الكمال
فيجوز ان لا يكون الاول معلوما في نفسه والثاني معلوما في الواجب تعالى
ولك ان تحمل مراد الشارح عليهما **قوله** على ان هذا الدليل هو عبارة عن
ان عدم العلم باحوال ما هو اقرب الاشياء الى الانسان يستلزم عدم العلم
باحوال ما هو ابعد منه لو تم ادى بعينه انه جار في احوال الكم والعدد لانهما
ابعد من الهوية ايضا فيلزم ان لا يعلم الهندسيات والحسابيات بالنظر مع
تخلف حكم المدعى عندكم ولا يقدح في هذا الجريان قوله وقد تعارضت
الادلة اه لان ذلك القول دليل عدم العلم بالهوية لا جزء من الدليل ح
ان جعله جزءا من الدليل مما لا يدفع الجريان بل يؤكده ويقويه لان عدم
العلم باحوال القرب بحيث وقع فيها الاختلاف الكثير وتعارض الادلة
من غير سلامة شيء منها عن المنوع يستلزم عدم العلم باحوال الابعد
بالاختلاف الاكثر والتعارض الاوفر من ذلك اذ كلما بعد الشيء يزداد
الاختلاف ويشتد التعارض والاشكال عندهم ومن توهم ان جعله جزءا
من الدليل يدفع الجريان قال لم ندرك وجه هذا الكلام فان الخلاف في
الهندسية ليس مثل الخلاف في الالهيات فان بعض المسائل الهندسية

الادلة ح

لم يتحقق

قوله ليس مثل الخلاف في الالهيات اه
والصواب ليس مثل الخلاف في الهوية
لما لا [illegible]

لم يتحقق فيه خلاف اصلا وفي بعضها لو تحقق فظاهر انه ليس في هذه المثابة
في الكثرة انتهى نعم يتجه على الشارح ما قدمنا **قوله** وذهب الاسماعيلية
اه فرقة من الشيعة وسموا باطنية لزعمهم بان المعنى باطن الكتاب دون
ظاهره ولذا سموهم بالملاحدة اذ الملحد هو من عدل عن دين الله تعالى وهم
القائلون بان النظر وحده لا يفيد اليقين في الالهيات خاصة بل يحتاج النظر في
الافادة الى المعلم المعصوم المؤيد من عند الله تعالى واورد عليهم بان حصول اليقين
ح موقوف على العلم بصدق المعلم فان علم بقوله ايضا لزم الدور والا فقد كفى
النظر فيه عنه وكم وبانه لو لم يكف النظر لاحتاج ذلك المعلم الى معلم اخر ويتسلسل
واجابوا عن الاول بان المعلم يضع مقدمات يعلم العقل صدقه فلا دور ولا كفاية
وعن الثاني بان النظر الغير الكافي نظر غير المعلم لا نظر المعلم لكونه مؤيدا من عند الله تعالى
ولو سلم احتياجه ايضا الى معلم اخر فيجوز انتهاؤه معه الى النبي عليه السلام العالم بالوحي
فلا تسلسل **قوله** متمسكين بان الاختلاف في معرفة الله اي في معرفة
ذاته وصفاته اكثر من ان يحصى اي مما له ان يحصى كما قالوا في قول ابن الحاجب
لانها اما ان تدل اه او بني على تضمين معنى الابعد اي ابعد من ان يحصى كثيرا وهذه
مقدمة استثنائية قدمت على الشرطية من القياس الاستثنائي وهو ان يقال
لو كفى النظر في الالهيات لما وقع الاختلاف الاكثر في معرفة الذات والصفات
لكن اللازم باطل فكذا الملزوم واقول فيه بحث من وجهين الاول ان ارادوا
ان كل مسئلة من الالهيات وقع فيها الاختلاف الكثير فممنوع في وجوده تعالى
اذ كلما يجوز العاقل ترجح الممكن بنفسه الى جانب الوجود من غير مرجح هناك
بل انما كثر الخلاف في ان الواجب واحد او متعدد وفي انه مجرد عن المادة لا
في حيز ولا في جهة او جسم في حيز وجهة الى غير ذلك وان ارادوا وقوع الخلاف
الكثير في مجموع المسائل فسلم لكن ما بال النظر الصحيح في انه لا يفيد العلم بلا
معلم في مسئلة قل الخلاف فيها الثاني ان كثرة الخلاف واقع في مسائل الحكمة
الطبيعية ايضا فما باله انه يفيد العلم في الطبيعيات بلا معلم معصوم دون
الالهيات ويمكن دفع الاول بانهم يزعمون كثرة الخلاف في كل مسئلة او يدعون
بعض النظر الصحيح لا يكفي في مسئلة الالهية كثر فيها الخلاف في مقابلة قول
اهل الحق كل نظر صحيح في القطعيات يفيده بلا معلم سواء في الالهيات او في غيرها
ويمكن دفع الثاني بان في دليلهم هذا مقدمة مطوية هي كون الالهية اصعب
العلوم وابعدها عن الحس والطبع بقرينة دليلهم الثاني **قوله** وبان الناس يحتاجون

في العلوم الضعيفة اي سهلة الحصول اذ يكتفى فيها بادنى الظن الى المعلم فلان يحتاجوا
اي فوالله لان يحتاجوا اليه في اشكل العلوم التي لا يكتفى فيها الا باليقين اولى بحالهم
اي فيلزمهم ان يحتاجوا الى المعلم في الالهيات التي هي اصعب العلوم تحصيلا بالطريق
الاولى و التوكيد بالقسم والجملة الاسمية لرد منكري الاحتياج ويتجه على دليلهم
هذا انه بعد تمامه انما يدل على الاحتياج الى مطلق المعلم لا الى المعلم المعين المعصوم
فلا يتم التقريب الا انهم زعموا انحصار العالم بالالهيات في امامهم المعصوم
والمتعلم منه قوله قلت هذا اه اي طلبا من كثرة الاختلاف والاحتياج في العلوم
الضعيفة الى المعلم انما يدل على عسر الحصول بدون المعلم لا على امتناع الحصول
بدونه فهو جواب عن كلا الدليلين معا لا عن الثاني فقط كما وهم لان العلاوة
الاتية المتعلقة بالاول تاباه وما في الجواب عن الاول على ما في المواقف الى العسر
ايضا فان حاصل الجواب الذى ذكره المص هناك اما عن دليلهم الاول فهو
ان الخلاف لفساد بعض الانظار لا يستلزم عدم كفاية الصحيح منها بل غايته
انه يستلزم صعوبة التمييز صحيح النظر وفاسده وهي توجب عسر الحصول
لا امتناعه واما عن دليلهم الثاني فهو ان الاحتياج الى المعلم ان كان بمعنى
عسر الحصول بدون المعلم فمسلم وغير مفيد لمطلوبكم وان كان بمعنى الامتناع
بدونه فمم اذ قد يحصل العلوم الضعيفة بل بعض مسائل الالهية لبعض الناس
بلا معلم لا يقال لا دليل في كلامهم ان مطلوبهم امتناع الحصول بل يكفيهم في
مقابلة اهل الحق دعوى ان لا شيء من النظر بمفيد له بلا معلم اذ لما ادعى ان
يكون قولهم لا يحصل بدون المعلم سالبة دائمة لا ضرورية موجبة لدعوى الامتناع
لانا نقول نعم لكن مراد المجيب ان عدم الافادة بالفعل انما يكون مسلما اذا
ثبت الامتناع فاذا لم يثبت فيجوز ان يقع الافادة بالفعل فلا اشكال قوله
على ان كثرة الاختلاف اه يعني ان الدليل الاول جار في محل النزاع الذى هو
احتياج النظر الى المعلم في الافادة اذ قد كثر فيه الخلاف ايضا بين الفرق
الاربعة مع تخلف حكم المدعى عند المستدلين به لانهم يدعون العلم به ومقتضى
جريان الدليل ان لا يحصل العلم به وفيه نظر اما اولا فلان الجريان مم لما عرفت
من المقدمة المطوية في دليلهم المذكور بقرينة دليلهم الثاني واما ثانيا فلو
سلم الجريان فالتخلف مم سواء كان هذه المسئلة من مباحث النظر او من
الالهيات لكونه في قوة ان يقال ان مباحث الذات والصفات لا تعلم بمجرد
النظر بدون المعلم اما على الاول فلجواز ان يدعوا فيه الظن واما على الثاني

فلانهم

فلانهم لا يدعون ان اليقين المتعلق بهذا الحكم حصل بمجرد النظر بل مع المعلم او لا يدعون
فيه اليقين بل الظن ايضا لانه ليس من ضروريات الدين وبهذا اندفع ما ورد
عليهم بان العلم بهذا الحكم لو كان بديهيا لم يختلف فيه اكثر العقلاء وان كان
نظريا لزم اثباته بنظر مخصوص فيلزم التناقض قال المص فلا حاجة الى المعلم اي
المعلم المعهود الذى يقول الملاحدة بالاحتياج اليه بقرينة ان هذا التفريع
لردهم خاصة لان ردهم اهم من رد السمنية والمهندسين لان بطلان مذهبهما
اظهر من بطلان مذهبهم فيجوز ان يلتبس على بعض القاصرين فيليق التنصيص
على بطلانه ولك ان تحمله على مطلق المعلم ليحصل ردهم بابلغ وجه وهو الاوفق
بسياق كلام الشارح فيما بعد ولا يتجه عليه ان بعض المعارف كوجود الجنة
والنار مما لا سبيل للعقل فيها بدون المعلم الذى هو صاحب الشرع لان المراد نفي
الاحتياج الى المعلم فيما كان للعقل سبيل لان النزاع فيه والاحتياج الى المعلم في مثل
الجنة والنار ثابت وفاقا بين الفريقين مع ان الكلام في المعارف الالهية المتعلقة
بالذات والصفات الا ان يقال التصديق بثبوت الاخرة من ضروريات الدين فافهم
قوله لانا نعلم ضرورة اه الظ انه تعليل لنفي الاحتياج لا للتفرعه ولزومه المسبق
فانه غير صحيح قطعا فيرد عليه ان التفريع يدل على ان دليله ما سبق من المص
ولا يصح تعليلان بدون العطف لاستلزامه توارد العلتين المستقلتين على
معلول واحد شخصي ولا مخلص الا بان يكون تعليلا للجزء السلبي للحصر في كلام
السابق وانما احتيج الى هذا المقام ليكون كلام المص مع هذا التنبيه او الدليل
معارضة لهم بعد منع دليلهم ونقضه كما هو الوجه المعتمد عند الاصحاب في
الرد عليهم على ما في المواقف وشرحه حيث قالا والمعتمد في الرد عليهم دعوى
الضرورة فان من علم المقدمات الصحيحة القطعية المناسبة لمعرفة الله تعالى
على صورة مستلزمة للنتيجة استلزاما ضروريا كما في الادلة الكاملة حصل له
المعرفة قطعا كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر فالعالم له مؤثر وما يقال
من ان العلم بتلك المقدمات على تلك الصورة مما لا يحصل بدون المعلم
فمكابرة صريحة نعم اذا كان هناك معلم كان اسهل اقول وفي دعوى الضرورة
في ان كل نظر صحيح مادة وصورة في القطعيات هو وحده يفيد اليقين اشارة
الى دفع ما اورده المحشي للعنوى على اهل الحق بان هذا الحكم الكلي لو ثبت عندكم
يقينا فاما بداهة وهو باطل والا لم يختلف فيه العقلاء او بالنظر فيكون
اثبات النظر بالنظر وهو تناقض واجاب بواعظه تارة باختيار البداهة بناء على

جواز اختلاف قوم قليل في البديهي كالف رجين في البديهيات وتارة باختيار النظرية
بناء على ان نظرية الحكم الكلي لا توجب نظرية حكم كل جزئي لجواز ان يكون افادة
البعض وحده بديهية كقولنا كل نظر صحيح في القطعيات مستلزم للنتيجة قطعا
وكل ما هو كذلك فهو وحده مفيد للعلم بها بداهة فان هذا القول مع قطع
النظر عن كونه من افراده النظر يفيد اليقين بان كل نظر صحيح في القطعيات وهو
وحده مفيد لليقين بتلك النتيجة ودعوى المص الضرورة في نتيجة هذا القول
تدل على اختيار الشق الاول كالامام الرازي لا الشق الثاني كامام الحرمين واما
الشارح فلم يدع الضرورة في الحكم الكلي بل في قوله ان من علم العالم محدث اه فيحتمل
ان يختار في دفع الايراد المذكور الشق الاول ويكون هذا القول منه تنبيها على
ذلك الحكم الكلي البديهي على نحو قول الشريف هناك العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر
ويحتمل ان يختار الثاني ويكون هذا القول دليلا عليه بقي الكلام في ان بداهة الشوامخ
افادة هذا النظر الجزئي وامثاله من الجزئيات الكثيرة كيف تكون مفيدة للعلم
بالحكم الكلي بداهة او كسبا وما ذلك الا من قبيل الاستقراء الناقص الذي
لا يفيد الا الظن والجواب عنه ان مشاهدة الحكم في جزئيات كثيرة توجب
تيقن الحكم الكلي فيما كان موضوعه نوعا حقيقيا او فصلا له او خاصة
له متماثلة الافراد كما في كل نار حارة لا فيما كان جنسا او ما في حكمه مما كان افراده
متباينة كما في كل حيوان يحرك الفك الاسفل عند المضغ لجواز ان ينتقض
في الجنس فيما لم يشاهد الحكم فيه فصول موجبة لتحرك الفك الاعلى كالتمساح
وصور الاقيسة الحاصلة اي المعلومة الانتاج لذواتها بداهة او كسبا انواع
حقيقية متماثلة الافراد لا اصناف متباينة الافراد فمشاهدة افادة جزئياتها
الكثيرة توجب تيقن العلم القطعي بالحكم الكلي بداهة او كسبا فلا اشكال
وبهذا يتبين مواضع الاستقراء الناقص قوله وهم وانت تعلم لا يخفى ان
الظ منه انه ايراد على المص والاصحاب بان ذلك المعتمد لم يقع في مقابلتهم الوجه
لانهم لا ينكرون حصول العلم بالنظر بدون المعلم بل يجوزونه وينكرون كون
العلم الحاصل بمجرد النظر مفيدا للنجاة عن عذاب الاخرة ويقولون انما
يفيد النجاة اذا اخذ من المعلم على نحو قول الاشاعرة لا تعتبر شرعا ما الشرح
لم يؤخذ من الشرع فالوجه الصحيح في الرد عليهم ان يقال كفى بصاحب
الشرع معلما وبالقرآن اماما لا اماما ذكروه وانت تعلم ان الحكم بانهم لا ينكرون
ذلك حكم من غير دليل لان اصل الفن ذكروه على سبيل الاحتمال كما يستفاد
من الشرح

من الشرح الجديد للتجريد بل هو تأويل تأويل المحصل او على سبيل ان يكون مذهب
بعضهم كما يستفاد من المواقف فالوجه ان يقول وان سلموا حصول العلم بدون
المعلم وقالوا انه لا يفيد النجاة ما لم يؤخذ من المعلم قلنا اه قوله فمن كفى بصاحب
الشرع معلما اه والدليل القاطع على هذه الكفاية المستفيضة الاجماع القطعي
المنعقد على كفاية المأخوذ منهما بلا حاجة الى معلم آخر معصوم مع ان ارشاد
ذلك الامام ان كان باتصال اسانيده الى صاحب الشرع فليس اتصال اسانيد
غيره اليه ادنى منه بل اعلى والا فيتوقف حصول الجزم بالنبي في على الجزم به
بعصمته ولا سبيل اليه لان عصمة الانبياء عليهم السلام انما يثبت عند الناس
بالمعجزات الباهرة فما ظنك بغيرهم بدون الخوارق ولو ادعوها لاماهم ه
لوجب عليه ان يدعو الخلق الى الحق باظهارها واللازم منتف بداهة فكذا
الملزوم قال المص وعلى ان للعالم صانعا اي موجدا قديما لم يزل في الماضي ولا يزال
في الآتي صفتان كاشفتان للقديم الاولى منهما لدفع الاحتمال البعيد الذي
هو اطلاق القديم في اللغة على معنى العتيق الذي لا يدرى اوله كالبناء القديم
ولا يلزم منه القديم بالمعنى المراد فالاولى لم يزل الان يقال هو متعارف في
~~[illegible]~~ الازلية بان نحمل على سلب
القضية المطلقة العامة لا على السالبة المطلقة وكذا قوله لا يزال متعارف في الابدية
لاجل ذلك فلذا اتى به للتنصيص على ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه ثم المراد هنا
الصانع القديم الواجب الوجود مطلقا اعم من ان يستند اليه الممكنات ابتداء او
بالواسطة لا الاول بخصوصه كما وهم والا لاستغنى عن قوله ولا اختلاف سواه وللاشارة
الى ما ذكرنا قال هنا او ينتهي الى محدث قديم دون ان يقول او يكون قديما وقال
فيما بعد فلا بد ان ينتهي الى الواجب ومن غفل عنه قال ما قال بل نقول واعم
من ان يكون واحدا او متعددا بناء على ان كون الممكنات او الحوادث سلسلة واحدة
غير بديهي فيجوز ان يكون هناك سلاسل متعددة ينتهي كل سلسلة منها الى
واجب آخر ولذا احتيج بعد هذا الكلام الى نفي الخالق سواه والى نفي المثل والشريك
ببرهان التوحيد قوله واستدل القوم اه حاصله ان العالم حادث لما ثبت بالبراهين
القطعية وكل حادث له محدث اي موجد مغاير له وهذه الكبرى بديهية لكون بداهة
امتناع ترجح الممكن بنفسه الى جانب الوجود من غير مرجح وبداهة امتناع تأثير
الشيء في نفسه وليست تلك الكبرى نظرية كما زعم المعتزلة فقد ثبت قطعا ان
للعالم صانعا مغايرا له فذلك الصانع اما قديم او حادث لان الموجد للعالم

الموجود لا يكون معدوما بداهة والموجود منحصر في القديم والحادث عقلا
فان كان قديما ثبت المطلوب اعني ان للعالم صانعا قديما وان كان حادثا
فله موجد آخر بحكم الكبرى البديهية وننقل الكلام اليه وهكذا فاما ان يلزم الدور
او التسلسل او انتهاء السلسلة الى موجد قديم والاولان محالان فثبت الثالث
على تقدير حدوثه فقد ثبت قطعا ان للعالم صانعا قديما يستند اليه الحوادث
اما ابتداء او بالوسائط والثابت بهذا الدليل هذا القدر واما كونه واجب الوجود
بالذات فيثبت فيما بعد فظهر ان ما قيل لا تنحصر الشقوق في الثلثة المذكورة لجواز
ان يكون الموجد معدوما او عينا او جزءا ولا بد لنفي كل منها ايضا حتى يتم المقصود
توهم فاسد لما عرفت من ان احتمال كونه معدوما او عينا باطل بداهة واحتمال
كونه جزءا مندرج في احتمال القديم او الحادث لان احتمال كونه كلا مندرجا
في الحادث المستلزم للدور الباطل لان الكل متوقف على الجزء والحادث على علته
الفاعلية فلو كان كلا موجدا لجزئه لزم الدور قطعا فاندفع احتمال الجزء
ليس هذا البرهان الذي سبق ذكره في بحث الحدوث فلا يرد عليه بذلك
الاحتمال ليس اشتباه احد البرهانين بالآخر قوله اذ لو لم يكن اي ذلك الموجد
القديم الذي ثبت من قبل واجبا بالذات لكان ممكنا بالذات لانحصار
الموجود في الواجب بالذات والممكن بالذات عقلا وكلما كان ممكنا بالذات
كان حادثا ومحتاجا الى محدث والا لم يكن موجدا فضلا عن كونه موجودا
قديما اذ لو كان موجودا مع امكانه وقدمه فاما يرجحان الممكن بنفسه الى
جانب الوجود من غير مرجح او بتأثير مؤثر فيه والاول محال بداهة والثاني
محال مستلزم لتحصيل الحاصل عندهم ولذا قالوا الاثر من الممكن بقديم
وبالعكس فثبت الكبرى المذكورة فينتج من الاقتراني الشرطي ان ذلك
الموجد القديم لو لم يكن واجب الوجود لكان حادثا محتاجا الى محدث واللازم
محال من وجهين الاول كون القديم حادثا الثاني كون منتهى الحوادث
كما ثبت من قبل غير منتهاها وكلاهما اجتماع النقيضين فظهر ان الفاء في
قوله فيحتاج الى المحدث عاطفة على قوله فيكون حادثا للاشارة الى لزوم
المحذور الثاني مع لزوم الاول والحاصل ان هذا البرهان مبني على ما عليه جمهور المتكلمين
من ان علة الاحتياج الى العلة هي الحدوث وحده او مع الامكان شطرا او شرطا
على الاختلاف بينهم لا مجرد الامكان كما ذهب اليه الحكماء وبعض المتكلمين
وقد اشار الى اثبات وجوب الوجود على هذا المذهب ايضا بقوله ولو جوز

التأثير في القديم وما قيل استدلاله يعود لان القديم يأبى التأثير فيه عندهم
بنافي كون البرهان مبنيا على مسلك الحدوث دون الامكان فانه لا يتم
الا باخذ مقدمة ان كل ممكن يحتاج الى مؤثر لما اعترف به البعض فليس بشيء
لان تمام التحرير ان يقال لو وجد القديم بتأثير مؤثر فيه فان كان معدوما قبل
التأثير فيه لزم ان يكون حادثا والا لزم تحصيل الحاصل على ان النزاع بين الفريقين
يرجع الى ان يقال الممكن الذي لا يقتضي بذاته شيئا من الوجود والعدم ولا يوجد
الا لعلة خارجة هل يمكن ان يكون قديما او لا فاحتياج مطلق الممكن الى العلة
لاجل امكانه مسلم بين الفريقين على ان يكون الممكن شاملا للافراد الممكنة والممتنعة
وهي المقدمة التي يحتاج اليها تمام الاستدلال المذكور وانما النزاع بين الفريقين
في ان احتياج الممكن الى العلة لاجل حدوثه او لاجل امكانه على ان يكون الممكن
منحصرا في افراده الممكنة لان هذا للممتنعة ايضا ولو سلم الكل فغاية الامر
عدم تمام ذلك القول وذلك يوجب عدم المسلك لا فساد البناء عليه
اذ لا بأس في ان يقال هذا الدليل مبني على هذا الامر الفاسد كما لا يخفى قوله
ولو جوز التأثير في القديم بان يقال هو دفع ما اورده جمهور المتكلمين لا نسلم
ان التأثير في القديم يستلزم تحصيل الحاصل وانما يستلزمه لو كان حاصلا
بغير ذلك التحصيل والتأثير وهو ممنوع لجواز ان يكون حاصلا به ازلا وابدا
وتحقيقه ما ذكره بعض المحققين من ان التأثير له معنيان احدهما معنى التأثير
المستأنف وهو الاحداث الموجب لسبق العدم على وجود المتأثر ولا يوجد
هذا المعنى الا في آن الحدوث وثانيهما معنى ترجيح جانب الوجود على العدم وهذا
المعنى كما يوجد حال الحدوث يوجد حال البقاء والا لكان وجود الحادث حال
البقاء برجحان الممكن بنفسه الى جانب الوجود بلا مرجح وهو ضروري البطلان
بل لا بد من ترجيح مرجح حال البقاء ليدوم له الوجود الحاصل بالتأثير بالمعنى
الاول قالوا بجواز ان يكون التأثير في القديم من قبيل التأثير في الحادث
حال البقاء وعلى المعنى الثاني قول البيضاوي في تفسير قوله تعالى على كل شيء
قدير وفيه دليل على ان الحادث حال حدوثه والممكن حال بقائه مقدوران
يعني ان مدلول الآية مشروطة عامة قائلة بان كل شيء مقدور اي حاصل
بتأثير القدرة ما دام شيئا ولما ان الحادث حال حدوثه شيء موجود
فكذا حال بقائه شيء موجود ثم ان المراد لو جوز التأثير في القديم ومنع
الكبرى القائلة بانه كلما كان ممكنا كان حادثا تبدل تلك الكبرى بقولنا

بقين

مطلب مهم

وكلما كان ممكنا كان منتهيا الى الواجب والا لدار او تسلسل فيثبت كونه واجب
الوجود بحدوث العالم مع القول بان علة احتياج الممكن الى فعل العلة هو
الامكان وهو مسلك المحققين من المتكلمين لا مسلك الحكماء في اثبات الواجب
لان مسلكهم ليس بحدوث العالم بل بحدوث حادث ما اذ لا بد من الانتهاء الى
الواجب ايضا لا يقال ان تأثيره القديم يستلزم كون الفاعل موجبا لا مختارا
بناء على ما ذكروه من ان القديم لا يستند الى الفاعل المختار باتفاق جمهوري
المتكلمين والحكماء فكيف يجوزه المتكلمون في هذا الدليل وكيف يكون
البرهان المبني على مسلك الامكان المستلزم لوجود الممكن القديم مسلكا لهم
المتكلمين في اثبات الواجب تعالى شانه لانا نقول هذا مبني على ما صرح
به شارح المقاصد من ان مسلك الحدوث غير صحيح مع القول بالصفات
القديمة الزائدة على الذات المستندة اليه بالايجاب لانا لا نجد بدا من
ذلك القول من ان يكون علة الاحتياج هي الامكان الشامل للصفات القديمة
والحوادث لا الحدوث المختص بالثانية وكون الواجب تعالى موجبا بالنسبة الى
صفاته الذاتية لا ينافي كونه تعالى مختارا بالنسبة الى افعاله بل هو فاعل مختار
بالنسبة اليها قطعا ببراهين قاطعة دالة على انتهاء سلسلة الحوادث
مطلقا اذ لا يصح صدور الحادث عن القديم الموجب بدونها فلا اشكال في
تجويز المتكلمين التأثير القديم بالمعنى الثاني ولا في بنائهم برهانهم على مسلك
الامكان واختيار مسلك الحدوث في اثبات الصانع لا يوجب اختياره
في اثبات وجوبه ايضا لانهما مطلبان متغايران على ان دليل اثبات الصانع
يجوز ان يحمل على مسلك الامكان ايضا اذ قد لا يكون تعليق الحكم على المشتق
علية مبدأ الاشتقاق فيجوز ان يكون احتياج كل حادث الى المحدث لاجل
امكانه لا لاجل حدوثه والتعرض بالحدوث لاثبات الامكان ولكن ان يحمل
مراده ههنا على اثبات الواجب بمسلك الحكماء بجعل كل من الصغرى
والكبرى مبنيا على احد المسلكين ولم يتعرض لدعوى امتناع العدم
لانها لازمة لوجوب الوجود لزوما بينا فدليله دليلها قوله ووجوب الوجود
عند المتكلمين اه اعلم اولا انهم اختلفوا في ان وجود الموجود عين ذاته
او ليس بعين ذاته بل وصف زائد على ذاته فذهب الاشعري الى انه عين
الذات في الكل اي في الواجب والممكن وجمهور المتكلمين الى انه زائد في الكل
والحكماء الى انه عين الذات في الواجب وزائد في الممكن والمراد من الذات الماهية

القديم صح

من حيث

من حيث هي هي مع قطع النظر عن الوجود والعدم وهي التي ينضم اليها الوجود والعدم
في الممكن ولا يلزم من قطع النظر عنهما خلوها عنهما في الواقع ليلزم ارتفاع
النقيضين فيتجه على الاشعري ان الممكن ما يتساوى الوجود والعدم بالنسبة
الى ماهيته من حيث هي هي ولا يمكن ذلك التساوي مع العينية والجزئية بل لا بد
ان يكون كل من الوجود والعدم خارجا عن ماهيته مستفادا من العلة الخارجية
وهذا قطعي لا ريب فيه والجواب ان مراد الاشعري من الذات هو الهوية بمعنى
ليس في الخارج هويتان متمايزتان تقوم احديهما بالاخرى بل هوية واحدة
هي هوية الموجود لا الماهية من حيث هي هي كما هي مراد الحكماء وانما ذهب
اليه بناء على انكاره الوجود الذهني فلو كان الوجود صفة زائدة على الذات
فاما ان يعرض في الخارج وهو محال ضرورة ان ثبوت الشيء للشيء في الخارج
فرع وجوده فيه فيلزم ان يكون الذات موجودة قبل عروض الوجود لها
فيلزم تقدم الذات على نفسها بالوجود واما ان يعرض في الذهن وهو ايضا
محال اذ ليس للماهيات وجود ذهني عنده فاذا لم يكن عارضا لها في الخارج
ولا في الذهن فلا يكون وصفا زائدا في نفس الامر فيكون عين الماهية
الموجودة نعم لو قال بالوجود الذهني لقال بزيادة الوجود ايضا فما ذهب
اليه المتأخرون من الاشاعرة من زيادة الوجود على الذات في الكل مع انكارهم
الوجود الذهني فلم يكن على بصيرة منهم وما ذكره شارح المقاصد من ان
ذلك ليس مبنيا على انكار الوجود الذهني لان المنكرين للوجود الذهني
لا ينكرون وجود الامور الاعتبارية في نفس الامر في ضمن الوجود التعقلي
فمحل نظر ظاهر لان الوجود في نفس الامر منحصر في الوجود الخارجي والذهني
وليس له قسم آخر يسمى بالوجود التعقلي دون الوجود الذهني نعم يلزمهم
القول بالوجود الذهني من حيث لا يشعرون او القول بعروض الوجود
لها حيث في الخارج كما لا يخفى ثم القائلون بزيادة الوجود في الكل او في
الممكن اختلفوا في انه وصف حقيقي موجود في الخارج او اعتباري لا وجود
له الا في الذهن فذهب اكثر المتكلمين الى الاول ولا يتجه عليهم انه ان كان
موجودا بوجود آخر زائد عليه ننقل الكلام اليه ويتسلسل الموجودات المترتبة
الغير المتناهية والا لكان كل موجود واجبا بالذات لان لهم ان يختاروا
الثاني ويقولوا وجود الوجود عين الوجود ولا يلزم المحذور لان معنى وجوب
الواجب بالذات انه مقتضى ذاته من غير احتياج الى الفاعل غير الذات ومعنى

تحقق الوجود بنفسه لا بوجود زائد عليه انه اذا حصل للشيء اما من ذاته كما في الواجب
او من غيره كما في الممكن لم يفتقر الى وجود اخر يقوم به فيكون المجعول نفس
ماهية الوجود الخاص عندهم لا اتصاف الماهية به ولكن يتجه عليهم ان الموجود
الخارجي لا يعرض المعدوم في الخارج بداهة فيلزم عروضه للماهية في الخارج
وهو باطل لما عرفت ولذا ذهب الفارابي وابن سينا وسائر المحققين من الحكماء
والمتكلمين القائلين بالوجود الذهني الى الثاني والا يعرض الماهية الا في الذهن
فيكون معقولا ثانيا وهو التحقيق كالوجود الذهني فعلى هذا يتجه على الاشعري
بعد ذلك ان عدم تمايز هوية الوجود عن هوية الموجود بحسب الخارج
لا يقتضي ان يكون هوية الوجود في الخارج عين هوية الموجود حتى يكون
ما صدق عليه احدهما عين ما صدق عليه الاخر لجواز صدق عدم
الامتياز بان لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات الثانية
كيف ولو اتحد الوجود بالسواد مثلا ذاتا بحسب الخارج لكان محمولا عليه
مواطاة وايضا لم يكن لاحد شك في ان الوجود موجود كما لا شك في ان السواد
موجود على ما في شرح المواقف فالحق ان الوجود مع كونه من الاوصاف
الاعتبارية زائد في الممكن اذا تقرر هذا فنقول مراده من المتكلمين ههنا
جمهور المتكلمين الاعم من الاشعري ولفظ المعنى للدلالة على ان الوجود عندهم
مغاير بالماهية للذات الموصوف به لامتناع علية الشيء لنفسه ولا دلالة
فيه على كون الوجود وصفا حقيقيا موجودا في الخارج كما ذهب اكثر
المتكلمين لان الاوصاف الاعتبارية تحتاج الى علة ايضا كما صرح به
في كتبه وصرح به المحققون قوله لكونه عين وجوده اه لا يخفى ان الضميرين
عائدان الى الذات من حيث هي هي لا كما هي مراد المتكلمين ايضا اذ لا يمكنهم
حمل الذات على الهوية التي هي الماهية المتشخصة الموجودة لانه يستلزم عروض
الوجود للماهية الموجودة فيلزم ان يكون لها وجودان فالمراد كون
الذات من حيث هي عين الوجود الخاص ذهنا وخارجا لان وجوب الوجود
بمعنى اقتضاء الذات الوجود وامتناع الانفكاك كما يكون بطريق علية الذات
يكون بطريق عينية الذات بالطريق الاولى لامتناع انفكاك
الشيء عن نفسه بداهة ولذا قالوا على مذهب المتكلمين تصور الانفكاك
ممكن والمتصور محال وعلى مذهب الحكماء التصور والمتصور كلاهما محال
فهو اولى بوجوب الوجود فما قيل لو كان وجوب الوجود عبارة عن كون

الذات عين

الذات عين الوجود لزم على القائلين بانه عين في الحق ان يكون الممكن واجب
الوجود وبطلانه غني عن البيان مدفوع بما قدمنا من ان مراد القائلين
بانه عين في الحق كون الوجود عين الهوية الخارجية لا عين الماهية من
حيث هي هي ذهنا وخارجا على ان المراد ههنا ذات الواجب ووجوده المستغني
عن الغير فلا اشكال وفي اضافة الوجود الى ضمير الذات اشارة الى ان مرادهم
كون الذات عين وجوده الخاص لا عين الوجود المطلق اذ لا يقول به عاقل
وفي حمل العينية على الوجوب تسامح لانها منشأ الوجوب لا عينه قوله ومعنى ذلك
ان يكون وجودا خاصا الخ هذا التحرير في رسالة دفع ما يتوهم من ان الوجود
معنى قائم بالغير فكيف يكون عين الذات القائم بنفسه وحاصل الدفع
بان ليس كل فرد من افراد الوجود قائما بالغير بل له فرد خاص قائم بذاته
وان كان سائر افراده قائمة بالغير ومعنى القيام بذاته ان لا يكون مختصا
بالغير اختصاص الناعت بالمنعوت وحاصله عند المتكلمين ان لا يحتاج
الى محل يقومه لا الى موضوع فقط فانه مصطلح الحكماء القائلين بالهيولى و
الصورة الجوهرية الحالة فيها ليكون الصورة قائمة بذاتها بمعنى استغنائها
عن الموضوع الذي هو محل العرض خاصة واذا كان الفرد الخاص قائما بذاته
في الخارج يلزمه ان لا يكون منتزعا عن غيره قطعا فقوله غير منتزع عن غيره
تفريع بما علم ضمنا للايضاح ان بعض افراد الوجود يخالف للبواقي في
امرين احدهما ان ذلك الفرد قائم بذاته والبواقي قائمة بالغير وثانيهما
ان ذلك الفرد موجود حقيقي غير منتزع عن الغير والبواقي امور اعتبارية
منتزعة من الغير وهذا الكلام مبني على ان المراد من الوجود معنى مبدأ
الاثار الخارجية لا معنى الكون في الاعيان كما سيجيء وما قيل قوله قائما بذاته
احتراز عن حصص الوجود كما ان قوله غير منتزع عن غيره احتراز عن
افراده الحقيقية ففيه انه ان حمل الوجود ههنا على معنى المبدأ فذات الواجب
فرد حقيقي للوجود بهذا المعنى عندهم فلا يصح الاحتراز عنه بل لا يحصل
وايضا افراده الحقيقية في الممكنات هي الحصص من الكون اعني الاكوان المخصوصة
القائمة بها فيخرج الكل بالقيد الاول وان حمل على معنى الكون فيخرج عن خلاف
ما يرتضيه الشارح ليس في الواجب حصة منه عند الشارح والا لم يكن النزاع
بين الحكماء والمتكلمين معنويا لان مراد الحكماء ان يكون الذات عين معروض
الحصة ومراد المتكلمين زيادة تلك الحصة فلا نزاع حقيقة وايضا انما يصح

ذلك لو كان للوجود بمعنى الكون في الاعيان افراد حقيقية وراء الحصص منه في
الممكنات ولا سبيل الى اثباتها كما ذكره المص وغيره من المحققين وعرض الشي
ههنا من حاشية التجريد جعل النزاع بين الفريقين معنويا مع اندفاع
جميع ما اوردوه وذلك لانه لم يثبت الا ان لا يكون في الواجب حصة من الكون
في الواقع وان افراده الحقيقية في الممكنات هي تلك الحصص لا امور اخر
وراءها ويدل على ذلك ما ذكره في حاشية التجريد كما ستنقله قوله وتفصيل
ذلك ان العقل ينتزع من الماهيات الموجودة اى الماهيات التي يترتب
عليها الاثار الخارجية في بادى النظر اى قبل التأمل والتوجه الى دليل العينية
في الواجب فلا يرد ان وجود الموجود قد يكون نظريا فلا ينتزع عنه الوجود
في بادى النظر على ان المراد من الماهيات الموجودة الماهيات المعلومة الوجود
بداهة او كسبا اذ لا يمكن انتزاع الوجود عن الماهيات المجهولة الوجود اذ
المراد ان العقل بضرب من التحليل يفصل ماهية الموجود الى ماهيته ووجوده
ويصفها به بان يقول تلك الماهية موجودة في الخارج على ان يكون الوجود المنتزع
في بادى النظر زائدا في الكل ولذا قال امرا يشترك الجميع فيه وبه اى بثبوت
ذلك الامر المشترك تمتاز تلك الموجودات عن المعدومات التي لم يثبت ذلك
الامر لها وهو اى ذلك الامر المشترك بين الواجب والممكنات الوجود المطلق
بمعنى الكون في الاعيان المشترك في بادى النظر وانما تخصصه في الممكنات اى
انما يكون فردا خاصا فيها بالاضافة الى الماهيات التي ينتزع ذلك الوجود
المطلق منها كوجود زيد ووجود عمرو والبرهان يدل على ان كون الممكنات
بهذه الحيثية اى بحيث ينتزع منها الوجود المطلق لاجل الحصص العارضة
لها الممتازة بعضها عن بعض بعوارض الاضافات المخصوصة مستندا
الى وجود خاص بمعنى مبدأ الاثار يكون تخصصه اى كونه فردا خاصا ممتازا
عن جميع ما عداه من افراد الوجود المطلق بسبب الاضافة الى غيره اى
بالتجرد عن الاضافة وهو الوجود الحق الواجب لذاته وحاصل كلامه ان
العقل في بادى النظر ينتزع من جميع الماهيات الموجودة معنى الكون في الاعيان
ويرى ان للكل حصة منه ثم بعد المراجعة الى البرهان يعلم ان ليس للواجب
حصة منه في الواقع فان ذاته تقوم مقام الحصة في كونه مبدأ الاثار الخارجية
فيكون ذاته وجودا خاصا بمعنى مبدأ الاثار وان لم يكن وجودا خاصا بمعنى
الكون في الاعيان وذلك ان يحمل مراده من الوجود المطلق على معنى مبدأ الاثار

الخارجية المشترك في الواقع بين الكل لانه بمجرد بادى النظر فافهم وفي هذا
التفصيل اشارة الى امور الاول ان الوجود المطلق مفهوم انتزاعي ومعقول
ثان كما ذهب المحققون لا معقول اول كما زعمه اكثر المتكلمين الثاني ان الوجود
المطلق مشترك معنوي يتخصص بالاضافات لا مشترك لفظي كما زعمه
الاشعري الثالث ان الامتياز بين وجود الممكن ووجود الواجب بعارض
الاضافة والتجرد عنها وبين وجودات الممكنات بعوارض الاضافات
المخصوصة لا بعوارض الاضافات المخصوصة في الكل كما زعمه الامام الرازي
واستدل به على كون الوجود المطلق طبيعة نوعية بين افراده لا يختلف
مقتضاها في افرادها حيث قال الوجود مفهوم واحد مشترك بين
الكل ولا يتخصص الا بعوارض الاضافات المخصوصة وكل مفهوم لا
يتخصص افراده الا بالعوارض فهو طبيعة نوعية بين افرادها لا يختلف
مقتضاها في افرادها فاما ان يقتضي العروض او اللاعروض او لا يقتضي
شيئا منهما والثالث محال والا لاحتاج الواجب في وجوبه الى امر منفصل
وكذا الثاني محال والا لكان وجود الممكنات غير عارض فتعين الاول فيكون
زائدا في الكل وحاصل الجواب عنه ان الوجودات الخاصة حصص مختلفة وحقايق
متكثرة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة لتكون متماثلة متفقة الحقيقة الا انه
لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في اقسام الممكن والعرض توهم ان تكثر الوجودات
وكونها حصصا انما هو بمجرد عارض الاضافة الى الماهيات المعروضة لها كبياض
هذا الثلج وذلك الثلج ونور هذا السراج وذاك السراج وليس كذلك والانصاف
ان ما ذكروا من الاختلاف بالحقيقة حق في وجود الواجب والممكن ومحتمل
في مثل وجود الجوهر والعرض ومثل وجود القار وغير القار واما في وجود الانسان
والفرس ووجود زيد وعمرو فلا كذا في شرح المقاصد والدليل على ذلك الحق كون
الوجود المطلق كليا مشككا بين افراده فيكون عرضا لافراده بناء على ان
لا تشكيك في الذوات والذاتيات واذا كان عرضا عاما لها كانت تلك الافراد
المتباينة الاثار مختلفة الحقايق لكن الحصر في قول الشارح وانما تخصصه في
الممكنات بالاضافة اه يدل على ان وجودات الممكنات متماثلة متفقة الحقيقة
فلا احتمال للاختلاف في الحقيقة في مثل وجود الجوهر والعرض عنده
كما قال شارح المقاصد فلقائل ان يقول حينئذ يلزم ان يكون الوجود المطلق
طبيعة نوعية بالنسبة الى افراده التي هي وجودات الممكنات مع ان شموله

للواجب المخالف لها بالحقيقة يبطل كونه طبيعة نوعية بالقياس اليها والجواب ان الوجود
المطلق الذي هو الكلي المفسر بمبدأ الاثار الخارجية وهو الكلي المشكك بين وجود
الواجب ووجود الممكن عند التحقيق لا المفسر بالكون في الاعيان فانه عين مشترك
بين الكل في التحقيق وان كان مشتركا في بادي النظر اذ لا حصة منه في الواجب
فليكن بهذا المعنى طبيعة نوعية بالنسبة الى وجودات الممكنات ثم يتجه عليه ما ذكره
شارح المقاصد ان وجود الانسان ووجود الفرس يترتب عليهما اثار مختلفة
فكيف يكونان متماثلين متفقين في الحقيقة النوعية الرابع ان لا نزاع لاحد
في كون الوجود المطلق زائدا في الكل الخامس ان في بيان استناد وجود الممكنات
الى ذلك الوجود الخاص المتخصص بالتجرد عن الاضافة تصريحا بانه مبدأ الممكنات
فيكون ذلك الفرد وجودا وموجودا خارجيا ضرورة فلا يتوهم ان مجرد كونه
وجودا لا يقتضي كونه موجودا في الخارج فان وجودات الممكنات امور اعتبارية
لا وجود لها في الخارج مع كون كل منها وجودا خاصا على ان التخصص بسلب الاضافة
الى الغير يقتضي كونه موجودا خارجيا قائما بذاته كما لا يخفى على اولي النهى في فهم هذا
المقام **قوله** والبرهان يدل اه لا يخفى ان الظاهر ان يقول والبرهان يدل على ان
تخصصه في الواجب اي كونه فردا خاصا في الواجب ليس بعارض الاضافة بل
بذاته الا انه قصد الاشارة الى ذلك البرهان الذي ذكره في كتبه من ان كل ما يغاير
الشيء بالماهية فثبوته له يحتاج الى علة تجعله ثابتا له بداهة فكل موجود
بوجود زائد عليه كالممكنات فلا بد له من علة تجعل الوجود ثابتا له وتلك
العلة في الممكنات غيرها ولا يكون في الواجب غيره ولا ذاته لان مفيد الوجود
موجود في مرتبة الافادة بداهة فلو كان ذاته مفيدا لوجوده الزائد عليه يلزم
تقدمه على ذاته بالوجود كما سيشير اليه هذا ومن توهم ان مراده من البرهان
ههنا البرهان الذي في اثبات الواجب اعترض عليه بان البرهان المذكور
انما يدل على ان كون الممكنات بهذه الحيثية مستندا الى ذات لا تحتاج في وجوده
الى غيره سواء كان وجوده عين ذاته او زائدا عليه لا على استنادها الى الاول بخصوصه
واعتراضه وارد على نفسه لا على الشارح **قوله** مستندة الى وجود اه الى وجود خاص
بمعنى مبدأ الاثار الخارجية الذي هو مبدأ انتزاع هذا المفهوم البديهي المفسر
بالكون في الاعيان ولفظ الوجود حقيقة في معنى الكون في الاعيان ومجاز في معنى
المبدأ من باب ذكر الخاص وارادة العام لان كل وجود بمعنى الكون مبدأ الاثار
الخارجية بدون العكس لجواز ان يترتب الاثار الخارجية على الذات الصرف من غير

ان يتصف

في التحقيق

ان يتصف بفرد من افراد الكون في الواقع **قوله** فان قلت ان اريد اه منشأ
هذا السؤال ما قدمنا من كون الوجود حقيقة في معنى الكون في الاعيان
مع توهم انه يجب ان يحمل الوجود في محل النزاع بين الحكماء والمتكلمين على معناه
الحقيقي ولذا اخذ في الشق الثاني بالمعنى المصطلح عندهم وهو انه كون القول
بالعينية حقا مع دعوى ان النزاع بين الفريقين معنوي فان حاصل السؤال
اما بطلان القول بعينية الوجود للواجب او بطلان القول بكون النزاع معنويا
لانه اما ان يراد بالوجود الذي ادعوا كونه عين ذات الواجب الوجود المطلق
المشترك المفسر بالكون في الاعيان واما ان يراد معنى اخر مصطلح بينهم فان
اريد الاول فالقول بكون ذلك المعنى المشترك او بكون حصة منه عين ذات الواجب
ظاهر البطلان ضرورة ان شيئا منها ليس عين الواجب في الاعيان شيء من الموجودات
لانها معان مصدرية قائمة بالغير ومن الامور الاعتبارية فكيف يكون
عين ذات الوجود الخارجي القائم بذاته مع ان الاول يستلزم كون حقيقته تعالى امورا
متعددة مقارنة للممكنات كما في شرح المواقف وان اريد الثاني فالقول بكون
النزاع بين الفريقين معنويا باطل لان مراد المتكلمين زيادة الحصص من ذلك المعنى
المشترك او زيادة نفس المعنى المشترك في الكل فيكون النزاع لفظيا وانما حملنا مراده
في الشق الاول على اعم من الحصص لانه صرح بكون ذات الواجب عين الوجود الخاص
بسبب الاضافة الى الغير فالا فقصاره ههنا على المعنى المشترك كما وقع من البعض
قصور **قوله** قلت المراد اه جواب باختيار شق ثالث يعني لا شك ان الوجود المصطلح
عندهم هو معنى الكون في الاعيان بل مطلق الكون سواء في الاعيان او في الاذهان
بناء على القول بالوجود الذهني لا معنى اخر لكنهم لم يريدوا انه في قولهم ان الوجود عين
الذات في الواجب معنى الكون ولا معنى اخر مصطلحا فيما بينهم بل ارادوا مبدأ الاثار
الخارجية او مطلق الاثار وذلك المبدأ هو مبدأ انتزاع هذا المفهوم البديهي المفسر
بالكون وذكر ما يدل على المعنى المصدري وارادة مبدأ انتزاعه شائع فيما بينهم
كما في قولهم صفات الله تعالى عين الذات ان المراد الاثار التي تترتب على صفة العلم فينا
مثلا تترتب في الواجب تعالى على الذات لا على صفة زائدة عليه كما فينا فكذا مرادهم
ههنا الاثار التي تترتب على صفة الوجود فينا يترتب في الواجب على الذات لا على
صفة زائدة عليه كما فينا فمعنى قولهم هذا ان الوجود بمعنى مبدأ الاثار الخارجية
عين ذات الواجب ولا شك ان مبدأ الاثار الخارجية يحمل على الواجب تعالى مواطاة
وان لم يحمل عليه كذلك الوجود بمعنى الكون فيصح ان يقال ان الواجب فرد خاص

بالكون بما

من الوجود المطلق بمعنى مبدأ الآثار الخارجية قال في حاشية التجريد بعد ما نقل
اقوال الحكماء اقول فتلخص مما نقلناه ومما تركناه من تصريحاتهم وتلويحاتهم
ان حقيقة الواجب عندهم هي الوجود البحت القائم بذاته المعرى في ذاته عن جميع
القيود والاعتبارات الغريبة فهو اذن موجود بذاته متشخص بذاته عالم
بذاته قادر بذاته اعني بذلك ان مصداق الحمل في جميع صفاته هويته البسيطة
التي لا كثرة فيها بوجه من الوجوه ومعنى كون غيره موجودا انه معروض لحصة
من الوجود المطلق بسبب غيره اعني ان الفاعل يجعله بحيث لو لاحظ العقل انتزع
منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الاول فانه بذاته
كذلك ثم قال فان قلت ان كان معنى الموجود ما قام به الوجود لم يكن نفس الوجود
موجودا لاستحالة قيام الشيء بنفسه حقيقة والا لكان تابعا ومتبوعا لنفسه
وهذا فاسد بل يكون موجودا بسبب عروض حصة من الوجود المطلق له
فلا يكون بينه وبين الممكنات فرق وان كان معناه ما هو اعم من ان يكون
نفس الوجود كان الوجودات العارضة ايضا موجودة اذ لا فرق بين الوجودات
كلها في كونها وجودا قلت معنى الموجود ما قام به الوجود اعم من ان يكون قياما
حقيقيا على نحو قيام الوصف بالموصوف او على طريق قيام ذات الشيء بذاته
الذي مرجعه عدم القيام بغيره وكون اطلاق القيام على هذا المعنى مجازا لا يستلزم
كون اطلاق الموجود عليه مجازا ثم لو فرض كونه مجازا في عرف اهل اللغة فهم
لا يتحاشون عن ذلك بل قال الشيخان ابو نصر وابو علي في تعليقهما اذا قلت
واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجوده لا ان شيئا موضوع
فيه الوجود اما باقتضائه او باقتضاء غيره ثم ذكر هناك وفي مواضع اخر
من تلك الحاشية تحقيق هذا المقام وحاصله ان صدق الحمل قد يكون بسبب
اتصاف الموضوع بمبدأ اشتقاق المحمول في الواقع كما في قولنا الشمس مضيئة
فان صدق حمل المضيء على الشمس بسبب اتصافها بالضوء الزائد على ذاتها وقد
يكون بخصوصية ذات الموضوع كما في قولك الضوء مضيء فانه مضيء بذاته
لا بسبب اتصافه بضوء آخر قائم بالضوء الاول الموضوع بل الضوء الذي
تضمنه المحمول منتزع من ذات الموضوع فهو عين ذات الموضوع لا امر
زائد عليه فاذا قلت الممكن موجود بمعنى كائن في الاعيان فصدق عليه
الموجود بسبب اتصافه بحصة من الكون المطلق مكتسبة من الفاعل
بخصوصية ذاته من حيث هي واذا قلنا الواجب موجود بذلك المعنى فليس

الموجود

صدقه بسبب اتصافه بحصة من الكون ايضا كما زعم المتكلمون للبرهان المشار
اليه بل بخصوصية ذات الواجب من حيث هي هي فالوجود الذي تضمنه المحمول عين
ذات الواجب ومنتزع منها كما في الضوء مضيء بخلاف قولنا الممكن موجود فانه
من قبيل الشمس مضيئة واذا لم يكن هناك حصة من الكون زائدة على ذات
الواجب في الواقع فالوجود الذي تضمنه المحمول على الواجب ينصرف من معنى
الكون الى معنى مبدأ الآثار الخارجية الصادق في الواقع على ذات الواجب وعلى
الاكوان المخصوصة القائمة بالممكنات وكذا المراد في قولهم صفات الله تعالى
عين ذاته والا فكيف يقول عاقل بكون الامور المتغايرة مفهوما وماهية
عين ذات شيء واحد وانما يقول الآثار المترتبة على تلك الامور مترتبة على
ذات الواجب وليس هناك حصص زائدة من تلك الماهيات المتحققة
في الواقع فقد اتضح امور الاول ان انتزاع الوجود المطلق بمعنى الكون
في الاعيان يدور على معنى مبدأ الآثار الخارجية وجودا وعدما فما دام وجوده انه
فيهما وجد هذا المعنى ينتزع العقل منه الوجود المطلق ومتى لم يوجد فيه كما
في المعدومات لم ينتزع فان كان مبدأ الآثار عين الذات انتزع من مجرد الذات
وان كان وصفا زائدا على الذات انتزع من الذات المأخوذة مع ذلك الوصف
لا من مجرد الذات فالحكماء وطائفة من المحققين يقولون بان مبدأ الانتزاع
الذي هو مبدأ الآثار الخارجية عين ذات الواجب لا وصف زائد عليه والمتكلمون
يقولون ان ذلك المبدأ وصف زائد عليه لا عين الذات فعلى هذا التحرير يكون
النزاع بين الفريقين معنويا الثاني ان المراد ما صدق عليه الوجود لا نفس
مفهوم الوجود المطلق الصادق على ذات الواجب وسائر الاكوان المخصوصة
القائمة بالممكنات فلا يرد ما اوردوا من ان الوجود بديهي فلو كان عين ذات
الواجب لكان حقيقته تعالى ايضا بديهية معلومة لكل احد واللازم باطل
وحاصل الدفع ان الوجود بمعنى مبدأ الآثار عرض عام لجميع الوجودات الخاصة
بدليل التشكيك ولا يلزم من بداهة العرض العام بداهة حقائق الافراد
المندرجة فيه الثالث ان الوجود المطلق بمعنى مبدأ الآثار الخارجية عرض
عام لافراده الحقيقية التي هي الوجودات الخاصة وهي ذات الواجب والاكوان
المخصوصة القائمة بالممكنات اعني الحصص من الوجود المطلق بمعنى الكون
في الاعيان لا لامور اخر وراء تلك الحصص في الممكنات فلا حاجة الى اثبات
تلك الامور مع كون اثباتها دونه خرط القتاد كما احتاج اليه من قال

فيهما شا

في مذهب الحكماء ان هناك في الممكن ثلث امور ماهية وفرد من الوجود عارض لتلك
الماهية وحصة من الكون الخارجي عارضة لذلك الفرد وفي الواجب امرين فرد من
الوجود هو عين ماهيته وحصة من الكون الخارجي عارض لذلك الفرد فيكون
ما صدق عليه الوجود زائدا في الممكن وعينا في الواجب على ما ثبت في الرسالة الموافق
وشرحه مع ان فيه ما فيه لانه ان اراد بالوجود معنى الكون في الاعيان فلا يكون
هو ولا ما صدق عليه عين الواجب حقيقة وان اراد معنى المبدأ فهو كما يعرض
ذات الواجب عارض للاكوان الخارجية لا معروض لها وايضا على تقدير تحقق
حصة من الكون الخارجي يجوز ان يكون مراد المتكلمين زيادة تلك الحصة نعم
للوجود بمعنى المبدأ حصص عارضة لذات الواجب وللاكوان الخارجية العارضة
للممكنات كهذا المبدأ وذاك المبدأ وانه بالنسبة الى تلك الحصص نوع لما قال
اهل المعقول خلطا على نوع متحصل لما تحته من الحصص لكنه لا ينافي كونه عرضا
عاما بالنسبة الى معروضات تلك الحصص كما ان الماشي نوع بالنسبة الى هذا الماشي
وذاك الماشي وهو مع ذلك عرض عام بالنسبة الى معروضات تلك الحصص
كزيد وذاك الفرس لا يقال فقد ثبت للواجب حصة من الوجود بمعنى المبدأ وان
لم يثبت له حصة بمعنى الكون فليكن مراد المتكلمين زيادة تلك الحصة على ذات — من الموجود
الواجب ولا شبهة فيه لانا نقول لا شبهة في ان مرادهم زيادة وصف قائم بالذات
غير محمول عليه مواطاة وتلك الحصة محمولة عليه مواطاة على انه لا شك في ان
مرادهم زيادة وصف يصدق عليه مبدأ الآثار وحصص المبدأ لا يصدق
عليها مبدأ الآثار لان مبدأ الآثار بمعنى سبب الآثار وسبب الآثار متقدم
على صدور الآثار من الماهية الموجودة وتلك الحصص متأخرة عن الصدور و
هذا كما ان مفهوم الماشي والحصص منه ليست بماشية وانما الماشي معروضات
هذه المفهومات فافهم الرابع ان الوجود المطلق انما ينتزع عما يتصف به
في بادي النظر وذلك المتصف هو الماهية لا حصة من الكون فهو منتزع عن الماهيات
لكنه في الواجب منتزع عن الماهية بلا واسطة شيء آخر وفي الممكنات بواسطة
عروض الحصص من الكون الخارجي اعني بواسطة الاكوان المخصوصة العارضة
لها فمن توهم انه في الممكنات منتزع عن نفس تلك الحصص اعترض عليه
ان هذا الكلام مناف لما سبق منه حيث جعله منتزعا من الماهيات الموجودة
واعتراضه مردود على نفسه لان مبدأ الانتزاع لا يجب ان يكون منتزعا عنه
وانما يكون كذلك حيث يكون ذلك المبدأ عين الذات الخامس ان حاصل

معنى

معنى قولنا الشيء موجود في الخارج بمعنى كائن في الاعيان هو انه بحيث يصح
ان ينتزع منه الوجود المطلق سواء انتزع منه بالفعل اولا وحاصله ان فيه
مبدأ للآثار الخارجية سواء كان ذلك المبدأ عين ذاته بان لا يكون له ماهية
كلية بل هوية بسيطة متعينة بذاتها كما قالوا في حقيقة الواجب او وصفا
زائدا على ذاته بان يكون له ماهية كلية جعلها الفاعل متشخصة متعينة وذلك
التعين والتشخص عين الوجود الخاص عند تحقيق الشارح في تلك الحاشية
فيكون الوجود الخاص حالة زائدة على ذات الممكن مكتسبة من الفاعل ويكون
تلك الحالة سببا لانتزاع الوجود المطلق عن الماهية الموصوفة بها وتلك
الحالة عبارة عن الكون المخصوص في الاعيان فيكون حصة من الوجود المطلق
بمعنى الكون في الاعيان وليست بعارضة للماهيات في الخارج كما سبق بل في الذهن
فقط لكونها من المعقولات الثانية كالوجود المطلق وكالموجود ولا يقدح
فيه كون بعض افرادها موجودا خارجيا لا يتصف بها في وجوده الذهني فقط
كمفهوم الجزئي واشار بقوله في الحاشية بحيث لو لاحظ العقل انتزع منه الوجود
الى اندفاع ما يختلج في الاوهام من انه لو كان الوجود معقولا ثانيا عارضا في
الذهن فقط لزم ان لا يكون الموجود الخارجي الذي لم يحصل في ذهن اصلا متصفا
بالوجود الخارجي ولكنه ظاهر البطلان وحاصل الاندفاع على ما اشار في تلك
الحاشية ان ليس معنى قولنا ان الوجود عارض في الذهن فقط انه عارض عروض
الصفة لموصوفها بل المراد ان يكون الموجود بحيث لو لاحظ العقل انتزع
منه الوجود وتلك الحيثية ثابتة للموجود وان لم يلاحظه العقل ابدا نعم لقائل
ان يقول ثبوت تلك الحيثية له في الواقع اما في الخارج فيلزم ان يثبت المعقول
الثاني في الخارج وهو باطل او في الذهن فيعود المحذور ولا مخلص الا بما اختاره
في كتبه من كون المجعول نفس الماهية كما ذهب اليه الاشراقية لا وجودها
كما ذهب اليه جمهور المشائية فاثر الفاعل نفس الماهية ويلزم جعلها ان
يكون ماهية الانسان مثلا انسانا وموجودا الى غير ذلك من الاعتبارات
من غير احتياج الى جعل آخر يجعلها انسانا او موجودا فمتى لاحظها العقل لم
ينتزع منه الوجود وقد صرح به في بعض رسائله حيث قال ثم مصداق حمل
الموجود على الواجب ذاته بذاته ومصداق حمله على غير الواجب ذاته من حيث
هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو
مبدأ انتزاع المحمول ذاته من حيث انها مكتسبة من الفاعل وفي الواجب

ذاته بذاته فمراده من اثر الفاعل في قوله وفي الممكنات اثر الفاعل اما نفس الماهية
المجعولة ان حمل على الاثر بلا واسطة او حصة من الكون الخ رجح ان حمل على الاثر
ما بالواسطة فمن قال ان مراده الوجود الخارجي الخاص بناء على ان الماهيات
ليست بمجعولة بل المجعول وجودها فقد غفل عما ذكرنا قوله وهوية الواجب
ذاته بذاته او فيه اشارة الى تحرير التحرير بان المراد من كون مبدأ الانتزاع
عين الذات كون الذات بذاته مبدأ له قوله فان قلت على مذهب جمهور المتكلمين اه
اقول لما كان الجواب السابق اثباتا لدعوى ان النزاع بين الفريقين معنوي
بتحرير ان مراد الحكماء وطائفة من المحققين من الوجود مبدأ انتزاع هذا المفهوم
المشترك البديهي وكان بناؤه على ان مبدأ انتزاع ذلك المفهوم لا يكون الا
مبدأ الاثار سواء كان عين الذات او وصفا زائدا على الذات مأخوذا معتبرا معها
فاورد هذا السائل بانه لما كان الذات علة لوجودها على مذهب جمهور المتكلمين
تكون بذاتها مبدأ لانتزاع الوجود المطلق عنها على مذهبهم ايضا اما بناء
على توهم ان مبدأ الانتزاع اعم من الوجودات الخاصة ومن عللها ونتائجها
كما قيل واما بناء على توهم ان مبدأ الانتزاع وان كان خاصا بالوجودات الخاصة
التي هي افراد الوجود بمعنى مبدأ الاثار الا ان الذات لما كانت علة لوجودها
الخاص كانت مبدأ الاثار الذي هو وجودها الخاص المعلول فتكون موجودة
ومبدأ لانتزاع الوجود المطلق عنها بواسطة وجود اللازم لها ولا بأس فيه
قوله بذاته لانه زعم السائل ان معنى ان لا يكون الذات مبدأ الانتزاع بواسطة
وجود زائد مكتسب من الغير كما في .. الممكنات وان كانت مبدأ بواسطة وجود
زائد نقتضيه الذات واذا كانت الذات مبدأ الانتزاع بذاته على مذهبهم ايضا
فلا يبقى نزاع بين الفريقين لان جمهور المتكلمين يوافقون القائلين
بالعينية في ان الذات بذاتها مبدأ الانتزاع فظهران منشأ السؤال
ان تعميم مبدأ الانتزاع عن علة الوجود الخاص وان لم تكن تلك العلة
موجودة بوجود هو عينها او زائد عليها واما جعل تلك العلة موجودة
لكونها مبدأ الاثر مع تعميم قوله بذاته لما كان مبدأ للانتزاع بواسطة وجود
زائد لازم للذات لا مكتسب من الغير ومورده دعوى ان بين الفريقين
نزاعا معنويا على ان يكون معارضة الزامية على سبيل القلب ويتضمن المنع
النقض الراجع الى منع الملازمة القائلة بانه لما كان مراد القائلين
بالعينية ان الوجود بمعنى مبدأ انتزاع الوجود المطلق عين الذات كان

النزاع

النزاع بين الفريقين معنويا من غير محذور احتج قوله فمذهب القائلون بالعينية
اي بهذا المعنى رحمهم الله الحكماء وطائفة من المحققين المتكلمين وحاصل جوابه انه عارض
المعارضة المذكورة اولا بانه لو لم يكن بين الفريقين نزاع معنوي لما استدل
القائلون بالعينية بهذا المعنى على بطلان مذهب المتكلمين لكنهم استدلوا
على بطلان هذا المذهب بان الذات التي كانت علة ومبدأ للاثر ووجودها
اما ان لا تكون موجودة بوجود هو عينها او زائد عليها فيلزم ان تكون
العلة الموجدة ومبدأ الاثر معدومة مرتبة الايجاد والافادة وهو بط
بالبداهة والا لانسد باب اثبات الصانع واما يكون موجودة بوجود هو عينها
فيلزم ان يكون بعض افراد الوجود عين الذات على تقدير ان يكون كل وجود
زائدا كما هو مذهبهم فيلزم التناقض واما ان تكون موجودة بوجود
زائد فننقل الكلام الى ذلك الوجود الذي هو شرط الايجاد والافادة فان
كان عين الوجود المعلول لزم الدور وان كان غيره يلزم تسلسل الوجودات
الزائدة المترتبة المتوقف بعضها على بعض او ينتهي الى وجود هو عينها
فيلزم التناقض ولو قطعنا النظر عن لزوم التسلسل والتناقض يلزم ان يتعدد
وجود شيء واحد وهو بديهي البطلان واشار في ضمن هذه المعارضة ثانيا
الى اثبات الملازمة الممنوعة بان كون الذات بذاته مبدأ الانتزاع الوجود المطلق
عنه لا يصح على هذا المذهب اي بان يكون الذات علة للوجود في الواقع والا
لكانت علة له في الواقع وكلما كانت علة له في الواقع يلزم احد المفاسد
المذكورة فظهر ان كون الذات بذاته مبدأ للانتزاع لا يصح بهذا الطريق
اي بطريق العلية بل بطريق العينية وليس هناك طريق ثالث مصحح للمبدائية
الذاتية على هذا المذهب فثبت انه كلما كان مراد القائلين بالعينية كون الذات
بذاته عين الوجود بمعنى مبدأ الانتزاع كان النزاع بين الفريقين معنويا
وفي هذا الاستدلال اشارة الى البرهان الذي اشار اليه فيما سبق وبعد ذلك
يظهر ان معنى قوله بذاته في قوله وهوية الواجب ذاته بذاته ان ذاته تعالى مبدأ
لذلك الانتزاع بذاته لا بواسطة وجود زائد اصلا لا مكتسب من الغير ولا معلول
للذات وبهذا البيان اندفع ما تحير وانه تطبيق هذا الجواب للسؤال واندفع
ما ورد عليه من ان ما ذكره في مقام الجواب مبطل لمذهب المتكلمين لا مثبت
للنزاع المعنوي بين الفريقين وما قيل في دفعه ان المراد من الجواب ان الانتزاع
عن الذات بمدخلية العينية للوجود لا يفيد كون الذات بذاته مبدأ للانتزاع

والمراد ذلك فقيد ان انتزاع الوجود المطلق في الحل ليس الا بواسطة العلية و
وسد ابية الاثار ولو عند القائلين بالعينية ومنهم من اجاب عنه بان المراد
من الجواب انه لو كان الذات بذاته مبدءا للانتزاع لانتزعه المستدلون على
بطلان مذهبهم عن الذات لكنهم لم ينتزعوه منها وقالوا لو كان الذات من
حيث هي هي علة للوجود يلزم كون الموجد معدوما وانت خبير بان عدم
انتزاع الخصم لا يكون دليلا على عدم انتزاع اهل المذهب ثم يرد على الشارح
ان ما ذكره انما يفيد ان الذات بذاته لا يكون مبدءا للانتزاع في الواقع لا
انه لا يكون كذلك عند اهل المذهب وان كان باطلا في نفسه والنزاع
المعنوي بد ورعلى الثاني لا على الاول ولا مخلص الا بان يكون الجواب مبنيا
على تحرير التحرير بان المراد ان يكون الذات بذاته مبدءا للانتزاع في الواقع
لا مبدءا ولو في الزعم قوله بان الشيء ما لم يوجد لم يوجد الاولى ان يقول
بان مفيد الوجود موجود في مرتبة الافادة كما قال بعض المحققين لوجهين
الاول ان ما ذكره بحسب الظاهر مخصوص بما ذهب اليه اكثر المتكلمين
من كون الوجود موجودا خارجيا مع ان البعض الاخر ذهب الى كونه امرا
اعتباريا ووصفا ذهنيا ولا يشمله في الظاهر الثاني ان الايجاد متبادر
في الفعل الاختياري لا في الاقتضاء والايجاب المراد ههنا بخلاف افادة
الوجود الا ان مرادهم من الايجاد ههنا افادة الوجود اعم من ان يكون
الوجود المفاد للغير او لنفس المفيد ولذا اورد الامام على هذا الحكم انه
بديهي في افادة الوجود للغير وممنوع في افادة الوجود لنفسه حيث قال
لم لا يجوز ان يكون الماهية من حيث هي هي علة لوجودها متقدمة عليه
بالذات لا بالوجود كالماهية الممكنة التي هي علة قابلة لوجودها متقدمة
عليه بالذات لا بالوجود وكالذاتيات التي هي علل مقومة للماهية وكالماهية
بالنسبة الى لوازمها فان الكل علل متقدمة على معلولاتها بالذات لا بالوجود
واجاب عنه المحقق الطوسي وارتضاه المحققون بان مفيد الوجود مطلقا
موجود بداهة وقياس الفاعل على القابل فاسد مع الفارق لان القابل
لا بد ان يلحظ خاليا عن الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل والفاعل لا بد
ان يلحظ موجودا حتى يمكن له الافادة وكذا قياسه على الذاتيات بالنسبة الى
الماهية والماهية بالنسبة الى لوازمها اذ لا يجب تقدمها على معلولاتها الا بالوجود
العقلي لان تقومها بالذاتيات واتصافها بلوازمها انما هو بحسب العقل واذا

واذا تحققت

واذا تحققت فتقدم قابل الوجود ايضا كذلك لما سيجيء من انه بحسب العقل
فقط لا كالجسم مع البياض كذا في شرح المقاصد ولقائل ان يقول كون
الذات فاعلا للموجودية الخارجية انما يصح اذا كان الوجود موجودا خارجيا
كما ذهب اكثر المتكلمين واما اذا كان وصفا اعتباريا زائدا ومبدءا لانتزاع
الوجود المطلق في الكل الا انه في الواجب مقتضى الذات وفي الممكن اثر الفاعل
فلا ان الوجود على هذا يكون معقولا ثانيا عارضا في العقل فقط والجواب
ان معنى افاضة الوجود الخارجي جعل المتصف به موجودا خارجيا اي جعل الماهية
بحيث لو لاحظها العقل لانتزع منها كونها في الاعيان فلو جعل الماهية نفسها
موجودا خارجيا كانت فاعلة في الخارج ولزم تقدمها على نفسها بالوجود الخارجي
للبداهة المذكورة وتلخيص الكلام ان ذلك الوصف الاعتباري ان لم يكن
موجودا في نفس الامر كان الوجود عين الذات والا فلا بد له من علة موجودة
في نفس الامر للبداهة فان كان وجود تلك العلة عين الوجود المعلول لزم
الدور والتسلسل وتعدد وجود شيء واحد والكل محال وبهذا اندفع
ما ورد ~~الوجود المعلول لزم الدور والتسلسل وتعدد وجود شيء واحد~~
من ان الحق ان المتكلمين القائلين بكون ذاته تعالى مفيدة لوجوده يلزمهم القول
بالعينية من حيث لا يشعرون لان الوجود عند اكثر المتكلمين موجود في
الخارج وزائد على الذات فيه وعند بعضهم وصف اعتباري زائد في الكل بحسب
نفس الامر وان لم يكن زائدا في الخارج قوله ينكشف كثير من الشبه ههنا وفي
كون الصفات عين الذات وقد اشرنا الى بعض ما ههنا والى وجه انكشافها
ويبقى بعد ابحاث اخر وانما اطنبت الكلام في هذا المقام لانه معركة عظيمة بين
الاعلام وقد حقق الشارح بحيث يندفع الاوهام ولا يتضح مرامه الا ببسط
الكلام قال المص ولا خالق سواه عطف على خبر ان فالمعنى اجمعوا على ان صانعا قديما
واجب الوجود للعالم وعلى انه لا خالق سواه ومتصف بصفات الكمال منزه
عن سمات النقص ثم الخالق المنفي اعم من ان يكون خالقا بالاستقلال او بالاشتراك
ففيه رد لمذهب الاستاد والمعتزلة كما ان فيه ردا لمشهور الحكماء من كون العقول
خالقة للعقل والاجسام الفلكية والعنصرية واعراضها وان لم يتعرض الشارح
بل للمشركين والطبيعيين ولذا عمم الشارح المخلوق من الجوهر والعرض قوله بالادلة
النقلية التي هي الحجة والعقلية لا يعتد بها الا بعد تائيدها بالنقلية ولذا قدمها
ومدار الاستدلال بالاية الاولى ان الشيء المستغرق بجميع الموجود عند اهل الشرع

العلامة التفتازاني في شرح المقاصد
وظهر فساد ما حكم قاله بعض
الاذكياء ونقله بعض المحشين
ههنا ١٢ منه

فيشمل كل ممكن موجود جوهرا كان او عرضا والشيء الواجب ههنا عقلا لاتفاق
لوث قطعيه في الباب كما تقرر في الاصول ولو فرض انه بمعنى ما يخبر عنه موجودا
كان او معدوما فيستثنى منه الواجب والممتنع وسائر المعدومات عقلا ومداره
بالاية الثانية انكار كل خالق سوى الله تعالى لان الاستفهام للانكار وكلمة
استغراقية في الاية الثانية نافية لمذهب الاستاد فافهم قوله قال الامام
الحرمين اى بيان لمدعى النص من كون الحكم مجمعا عليه او اثبات للمدعى بالاجماع
كما قيل وفيه ما فيه قوله من غير فرق اى بان ما يتعلق به قدرة العبد ليس مخلوقا
له تعالى بل للعبد بل جعلوا الكل مخلوقا له تعالى وانما هذا الفرق وقع من
الذين بعدهم وهم المعتزلة المبتدعون في الاعتقاد التابعون لاهوائهم
وما يميل اليه نفوسهم من الحكم بعقولهم وترك النصوص ففي هذا القيد
اشارة الى ان ذلك ليس الا لاجل البدع والاهواء وما قيل بعد ان انهم
سكتوا عن البحث عن قدرة العبد بسلبها عن العبد بالكلية او باثباتها مع
سلب التاثير عنها مطلقا او استقلالا فهو حمل الكلام على ما لا يدل عليه
وان كان البحث المذكور حادثا بعد السلف في الواقع قوله وقال حجة الاسلام
الامام الغزالي لما بطل الجبر المحض وهو ان افعال الحيوانات بمنزلة حركات
الجمادات لا يتعلق بها قدرتها لا ايجادا ولا كسبا وبقيد المحض احترز
عن الجبر المتوسط المشوب بالقدرة كسبا كما هو مذهب الاشعري
على ما تعرف بالضرورة بان يقال لو كان العبد مجبورا في جميع افعاله
الصادرة عنه بحيث تصدر عنه شاء وجوده او عدمه او لم يشا شيئا
منهما لم يكن فرق بين حركة يد المرتعش اضطرارا وبين حركة يده اختيارا
ولا بين الصعود الى المنارة والسقوط منها وذلك باطل بداهة اذ البداهة
قاضية بان الحركة الاختيارية والصعود مقارنتان للارادة
والقدرة اى لكون العبد بحيث يصح منه الفعل والترك والحركة الاضطرارية
والسقوط غير مقارنة لهما لكنها غير قاضية بان المقارنة لقدرة العبد
تحصل بتاثيرها استقلالا او اشتراكا فيجوز ان تحصل بتاثير القدرة
القديمة استقلالا او اشتراكا كما احتمل عند العقل حصولها بتاثير قدرة
العبد استقلالا ولذا قال وبطل كون العبد خالقا لافعاله الاختيارية
وجب ان يعتقد اى وجب الاقتصاد في الاعتقاد بين طرفي الافراط
الذي هو مذهب المعتزلة والتفريط الذي هو مذهب الجبرية على ما في شرح

المقاصد

المقاصد واعلم ان الصفة التي بها يتمكن الحيوان من مزاولة افعال شاقة تسمى
قوة ويقابلها الضعف فتلك القوة ان كانت مقارنة للقصد والشعور
تسمى قدرة مطلقا عند بعضهم وبشرط ان يكون مبدأ لافعال مختلفة لا
على نهج واحد عند البعض الاخر فان حصل القوة المذكورة للعبد صار
بحيث يصح منه الفعل والترك فتفسير القدرة بصحة الفعل والترك تفسير بلازمها
تسامحا والا فالقدرة لا بد وان يكون من شانها التاثير والصحة بمعنى الامكان
ليس من شانها التاثير فالمراد مبدأ تلك الصحة ثم القدرة المقارنة للفعل
تسمى استطاعة عند الاشعري ولما كانت الاعراض متجددة بتجدد الامثال
عنده فمذهبه ههنا ان الله تعالى يخلق في العبد وقت الفعل قدرة وقوة
من شانها التاثير فيه ويصير العبد بحيث يصح ان يوجد الفعل بتاثير
قدرته وان لا يوجد ومع ذلك لا يؤثر قدرته فيه لحصول ذلك الفعل
بتاثير قدرة الله تعالى استقلالا لامتناع اجتماع مؤثرين مستقلين
على معلول واحد شخصي قطعا وكذا مذهب القاضي ابي بكر الذي هو مذهب
الماتريدية بعينه الا ان في قدرة العبد ان يجعله طاعة او معصية بارادته
الجزئية كما في لطم اليتيم بنية التاديب او بنية الاذى عند القاضي بناء على
ان الارادة الجزئية التي هي عبارة عن تعلق الارادة الكلية بجانب معين من الفعل
والترك صادرة من العبد اختيارا وليست بمخلوقة لله تعالى لانها ليست من
الموجودات الخارجية بل من الامور الاعتبارية ككون الفعل طاعة او معصية
او من قبيل الحال المتوسط بين الموجود والمعدوم كما ذهب صدر الشريعة
في التوضيح فلا يلزم ان يكون العبد موجدا او خالقا لبعض الموجودات
ولا قدرته مؤثرة فيها وتلك الارادة الجزئية سبب ناقص عادي لتاثير قدرة
الله تعالى عند القاضي والماتريدية بخلاف ذلك عند الاشعري في الارادة
الجزئية وان كانت سببا عاديا لتاثير القدرة القديمة الا انها من الموجودات
الخارجية المخلوقة له تعالى عنده فليس في قدرة العبد تاثير في اصل الفعل
ولا في وصفه عنده ولذا سمي بالجبر المتوسط وان كان لها مدخل باعتبار
السببية العادية في تاثير القدرة القديمة عنده ايضا ولذا جعلوا الفعل
الموصوف بالطاعة او المعصية حاصلا بالقدرة القديمة وحدها على مذهب
الاشعري وبمجموع القدرتين على مذهب القاضي على ان يكون القدرة القديمة
مؤثرة في اصل الفعل والقدرة الحادثة مؤثرة في وصفه الاعتباري بمعنى

مطلب بحث الارادة الج

ان الله تعالى يوجد الفعل ولا ثم يجعله العبد طاعة او معصية بل بمعنى ان العبد
بصرف ارادته الى فعل مرضي عند الله تعالى او غير مرضي فسببه يخلق الله تعالى ذلك
مع الاستطاعة عليه موصوفا بالعبادة او المعصية قال في المواقف ما حاصله
ان المؤثر في فعل العبد اما قدرة الله تعالى فقط وهو مذهب الاشعري واما
قدرة العبد فقط بلا ايجاب بل بالاختيار وهو مذهب جمهور المعتزلة واما
بمجموع القدرتين على ان يكونا مؤثرين في اصل الفعل وهو مذهب الاستاذ
او على ان يكون القدرة القديمة مؤثرة في اصل الفعل وقدرة العبد في وصفه
وهو مذهب القاضي او على ان يكون القدرة القديمة مؤثرة في القدرة الحادثة
وهي تؤثر في الفعل ايجابا لا اختيارا وهو مذهب الحكماء في المشهور ويروى
عن امام الحرمين اذا تقرر هذا فالظاهر ان الشارح حمل كلام حجة الاسلام على مذهب
الاشعري المقابل لمذهب القاضي ولا يتجه عليه ان يقال ان الباء السببية او الاستعانة
في قوله وبقدرة العبد على وجه اخر من التعلق تدل على انه انما ينطبق على مذهب
القاضي لا على مذهب الاشعري لما اشرنا من مدخلية قدرة العبد في تأثير
القدرة القديمة في الفعل بالسببية العادية على مذهب الاشعري ايضا نعم على
هذا يتجه على حجة الاسلام ان وجوب اعتقاد مذهب الاشعري انما يتم
بابطال مذهب القاضي ودونه خرط القتاد وان امكن ابطال مذهب
الاستاذ بان يقال انه شركة العباد لا الى عجز القادر القديم كما وهم كالشعري
والظاهر كلام شارح المقاصد ان كلام حجة الاسلام شامل لمذهب الاشعري
والقاضي لا لمذهب الاستاذ ح لا يتجه عليه ذلك قوله مقدورة بقدرة الله
تعالى اختراعا اي حاصلة لا بحيث تجب على الفاعل بل بحيث يصح ان يوجدها
وان لا يوجدها بتأثير قدرة الله تعالى ايجادا وبقدر العبد ايجابا لما
عرفت ان العبد كان بحيث يصح ان يفعل وان لا يفعله فكان العبد قادرا
عليه وكان الفعل مقدورا له وحاصله ان مدخلية قدرته لكون خلق قدرة
العبد اولا سببا عاديا لخلق فعله فتعلق الفعل بقدرة العبد عبارة
عن مقارنته لها مع الارادة الجزئية المخلوقة له تعالى ايضا وتلك المقارنة
هي الوجه الاخر من التعلق المسمى بالاكتساب عند الاشعري كما
اشار اليه شارح المواقف حيث قال والمراد بكسب العبد اياه مقارنته
بقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير او مدخلية وجوده
سوى كونه محلا وهذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري انتهى ولا يلزم

[illegible]

من عدم

من عدم مدخلية العبد في وجود الفعل عدم مدخلية قدرته وارادته المخلوقتين
له تعالى عند الاشعري فلا ينافي ما ذكرنا هذا ان حمل كلام حجة الاسلام على
مذهب الاشعري واما ان حمل على ما يعم مذهب القاضي فالوجه الاخر من
التعلق اعم من تلك المقارنة ومن كون العبد سببا لخلق الله تعالى الفعل
بصرف ارادته اليه مع الاقتدار والاستطاعة عليه وهو معنى الاكتساب عند
القاضي والماتريدية ولا يخفى ان اللائق بالاكتساب الذي هو مدار الثواب
والعقاب هو هذا المعنى لا مجرد المقارنة والمحلية ولذا اعترضوا على الاشعري
بان ما ذهب اليه يرجع الى الجبر المحض وقال بعضهم هذا المذهب والاثر الاشعر
عن الاشعري لكن تحقيق مذهبه موافق لمذهب الماتريدية قوله تسمى
كسبا له اي مكسوبا له وكذا قوله خلقا له بمعنى مخلوق قاله فهي خلق الرب ووصف
العبد اي صفة القائمة به وكسب له وانما تعرض بالوصف للاشارة الى دفع ما
اورده المعتزلة على الاشاعرة من انه لو كان افعال العباد مخلوقة له تعالى
يصح اسناد القائم والقاعد والاكل والشارب اليه تعالى واللازم باطل واجاب
عنه بان المشتقات انما تسند حقيقة الى ما قامت به لا الى ما اوجدها الا يرى
ان اوصاف الجمادات كالابيض والاسود مخلوقة له تعالى وفاقا ويمتنع اسناد
الابيض والاسود اليه تعالى وفاقا قوله وليس كسبا له تعالى لان كسب الفعل
ينافي التأثير فيه ويوجب الاتصاف به وهو تعالى مؤثر في فعل العبد وغير
متصف به لما عرفت قوله واكثر المعتزلة على انها تعطف على المقدور والتقدير الاشاعرة
متفقون على ما ذكره حجة الاسلام والمعتزلة على ان افعال العباد حاصلة بتأثير
قدرة العبد وحدها اختيارا لا ايجابا مع قولهم بان القدرة مخلوقة لله تعالى
قبل الفعل لان الاستطاعة عندهم قبل الفعل لا معه وانما قيد بالاكثر لان مذهب
النجار منهم كمذهب الاستاذ ومذهب ابي الحسين منهم كمذهب الحكماء والاستاذ
ابو اسحاق الاسفرايني على انها واقعة بمجموع القدرتين اي قدرة الله تعالى وقدرة
العبد الموصوف بذلك الفعل على ان يكون تعلقهما بتأثيرهما جميعا باصل الفعل
لا بوصفه وليس مراده ان كلا من القدرتين مستقلة في التأثير لاستحالة اجتماع
المؤثرين المستقلين بل بمجموع القدرتين في التأثير وما يتوهم من انه يستلزم
عجز الواجب تعالى فاسد اذ المنطبق للدفع شيء ربما يدفع بمعية الغير للضعف
من غير استلزام عجز فلم لا يجوز تشريك الواجب عباده في افعالهم للحكمة
كونه مدارا للثواب والعقاب من غير عجز قوله قلت الظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد

مستقل صح

مستقلة في خلق وصف الطاعة لا يخفى ان كون الفعل طاعة او معصية من الامور
الاعتبارية فلا يتوهم ان فاعل كون وصف الطاعة او المعصية مخلوقا له فلا وجه
لقوله الظاهر بمعنى الراجح لان المعرف باللام بهذا المعنى والمنكر بمعنى البديهي
كما ذكره بعض المحققين فلا يحمل هاهنا على معنى البديهي اللهم الا ان يحمل عليه
هناك بتلك القرينة ويمكن دفعه بانه يحتمل ان يذهب القاضي الى ما
ذهب اليه بعض الحكماء من كون جميع النسب والاضافات من اعيان الموجودات
وان كان باطلا في التحقيق والاولى في دفعه ان يقال المراد من وصف
الطاعة والمعصية ما يوجبهما من النية والارادة الجزئية المقدورة له
فحاصل كلامه الظاهر انه لم يرد ان العبد اوجد وخلق الارادة الجزئية استقلالا
والا لزم على المعتزلة من كون العباد خالقين لبعض الموجودات وهو باطل — عليه ما لزم صح
بالادلة العقلية والنقلية بل اراد ان لقدرته التي خلقها الله تعالى له مدخلا
في ذلك الوصف لا بمجرد المقارنة كما قال الاشعري والا لما جعل الفعل حاصلا
بمجموع القدرتين بل بصرف الارادة الكلية نحو الفعل او الترك وذلك
الصرف صادر من العبد باختياره وليس بمخلوق لاحد لكونه من الامور الاعتبارية
او من قبيل الحال فالمراد من القدرة التي لها مدخل في ذلك الوصف القوة التي
خلقت في قلب العبد بها يصلح ان يصرف ارادته الكلية الى جانب معين وان لا يصرف
فسقط الاوهام وظهر بما ذكره ان مراد القوم من التاثير حيث نسبوه الى
قدرة العبد على هذا المذهب هو هذه المدخلية لا بمعنى الايجاد وانما عبروا
عنها بالتاثير لانها شبيهة بالايجاد في كونه صادرا من العبد وسببا لامر هو
موجود **قوله** وقال في قواعد العقايد اه قال في شرح المقاصد وعند
الحكماء بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد ولا نزاع للمعتزلة في ان قدرة العبد
مخلوقة لله تعالى وشاع في كلامهم انه خالق القوى والقدر فلا يمتنع في
مذهبهم عن مذهب الحكماء ولا يفيد ما اشار اليه في المواقف من ان المؤثر
عندهم قدرة العبد وعند الحكماء مجموع القدرتين على ان يتعلق قدرة
الله بقدرة العبد وهي بالفعل وذكر الامام الرازي وتبعه بعض المعتزلة ان
العبد عندهم موجد لافعاله على سبيل الصحة والاختيار وعند الحكماء على سبيل
الايجاب بمعنى ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان
وجود المقدور وانت خبير بان الصحة انما هي بالقياس الى القدرة واما
بالقياس الى تمام القدرة والارادة فليس الا الوجوب وانه ينافي الاختيار

ولهذا

ولهذا صرح المحقق في قواعد العقايد ان هذا مذهب المعتزلة والحكماء جميعا ثم ايجاد
القوى والقدر عند المعتزلة بطريق الاختيار وعند الحكماء بطريق الايجاب
لتمام الاستعداد انتهى اقول ولعل ما في الشرح الجديد للتجريد حيث قال
وذهب الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة بقدرة العباد على سبيل الاستقلال
بلا ايجاب بل بالاختيار كلام بالقياس الى مجرد القدرة لا بالقياس الى تمام القدرة
والارادة المستلزم للايجاب بناء على ان الوجوب بالاختيار والارادة لا ينافي
الاختيار بالنسبة الى مجرد القدرة كما في افعال الله تعالى بل يحققه كما قالوا
ثم نقول فيما ذكره شارح المقاصد بحث اما اولا فلان تمام الاستعداد عند
الحكماء كما اوجب تاثير القدرة القديمة في القدرة الحادثة اوجب تاثيرها
في ارادة العبد وفي تاثير القدرة الحادثة فيكون القدرة الحادثة مؤثرة في الفعل
وجوبا عندهم لا عند المعتزلة حيث لم يقولوا بكونه تعالى موجبا في افعاله
بتمام الاستعداد والا لما امكن لهم القول بحدوث العالم فيحصل الفرق
بين المذهبين بما ذكره الشارح في المواقف واما ثانيا فلان المعتزلة وان لم يقولوا
بكونه تعالى موجبا في افعاله بتمام الاستعداد لكنهم اوجبوا عليه تعالى الاصلح
في الاقدار والتمكين كما صرحوا به فيستند فيهما ورد على المحقق بقوله ثم ايجاد
القوى اه فالوجه ما في المواقف لا ما في قواعد العقايد ولا ما في شرح الجديد
قوله قلت هذا اي اسناد التاثير في افعال العباد الى قدرة العباد استقلالا
كما ذهب المعتزلة مبني على ظاهر كلام الحكماء لا على تحقيق كلامهم فان تحقيق
مذهبهم كمذهب الاشعري الا انهم يقولون بكونه تعالى موجبا في التاثير — قوله صح
والايجاد بتمام الاستعداد ولا يقول به الاشعري واتباعه لانهم نسبوا المعلولات
التي في المراتب الاخيرة كالعقل العاشر من سلسلة العقول العشر الى المعلولات
المتوسطة حيث جعلوا العقل التاسع موجدا للعقل العاشر وكذا جعلوا
العقل الثامن موجدا للعقل التاسع وهكذا الى العقل الثاني من المتوسطة
وكذا جعلوا طبايع الاجسام موجدة لاثارها المخصوصة بها وتلك الاثار
من المعلولات الاخيرة والطبايع من المتوسطة لكونها صادرة من العقول
عندهم ونسبوا ايجاد المتوسطة الى العالية كالعقل الاول بالنسبة الى الكل
والعقل الثاني بالنسبة الى ما بعده والعقل الثالث بالنسبة الى ما بعده فانها
معلولات عالية ولك ان تقول مراده بالمتوسطة الى المبادي العالية فيدخل
المبداء الاول الواجب في العالية والحال ان الواجب على الحكيم العالم باحوال

الموجودات على ما هى عليه فى نفس الامر بنسب الكل بالايجاد الى المبدء الاول
الواجب تعالى ويجعل المراتب العالية شروطا معدة للمتوسطة والمتوسطة
للاخيرة او من قبيل الشروط المعدة للايجاد لتوقفه عليها قوله وهذه
المؤاخذة يشبه ان من كلام المحقق الطوسى شارح الاشارات يعنى ان هذا
التشنيع نزاع يشبه النزاع اللفظى الذى ينشاء من اللفظ فان الكل اى
جميع الحكماء متفقون على ان صدور جميع الممكنات من الله تعالى وما قيل
هنا من الشارح وشارح الاشارات ترويج للباطل والا فكثير من ادلتهم
لا تتم على تقدير كون المراتب شروطا والات وانما تتم على تقدير كونها مؤثرة
فيما بعدها ثم يخرج بما اشار اليه ابو البركات بقوله والواجب ان ينسب
الكل الى ان بعضهم قال مرادهم من الكل محققو الحكماء كما اشار اليه الشيخ
فى الرسالة فلا ايجاد له اصلا قوله وان الوجود معلول لها اى معلول المبدء
الاول على الاطلاق سواء كان وجود المعلول الاخير او المعلول الاول والاوسط
وسواء كان وجود الجوهر او العرض وسواء كان وجوده فى الاعيان او فى الاذهان
قوله فان شاء هؤلاء تعالى كيفهم اى فان شاءوا تحويل كتبهم بلسان التاثير
والايجاد الى تلك المراتب التى هى شروط معدة على ان يكون اسنادا مجازيا
قبيل الاسناد الى السبب والشروط والالات لم يكن ذلك التسامح منافيا
لما اسسوا من كون المؤثر فى الكل هو المبدء الاول وبنوا عليه مسائل الحكمة
وفيه اشارة الى منشاء غلط ابى البركات حيث حمل ذلك الاسناد على الاسناد
الحقيقى والتبس لذلك فيكون النزاع لفظيا قوله وقال بهمنيار هو تلميذ
ابن سينا فى كتابه المسمى بالتحصيل وان شئت الحق فى هذه المسئلة فلا يصح
ان يكون علة الوجود الا ما هو برئ منزه عن معنى ما بالقوة او الا الشئ الذى
هو فى ذاته منزه فى جميع كمالاته عن ان يكون بالقوة بان يكون جميع كمالاته
فى ذاته بالفعل فليس له فى ذاته كمال متوقع وهذا اى كون جميع الكمالات فى
ذاته بالفعل لا بالقوة هو موضوع اى محل المبدء الاول الواجب تعالى
لا غيره او معنى ما هو برئ عن معنى القوة فى ذاته موضوع اى ما صدق عليه
هو المبدء الاول لا غيره ويقول الشارح فى ذاته اندفع ما اورد عليه من انه مناف
لما قالوا ان العقول ليس لها كمال متوقع عندهم كالمبدء الاول فان براءة
العقول عن معنى القوة فى وجودها وسائر كمالاتها المتفرعة على وجودها
ليست بالنظر الى ذواتها بل بالنظر الى علتها التى هى المبدء الاول قال بعض

الافاضل

الافاضل لكن الشان فى ان هذا القيد مراد بهمنيار ولم لا يجوز ان يكون مراده
مطلقا فيكون كلامه مؤيدا الظاهر كلام الحكماء لا مؤيدا لما ادعاه الشارح
والجواب عنه ان الوجود فى قوله فلا يصح ان يكون علة الوجود اذ ثبت مثل
لوجود العقول وغيرها من الممكنات الموجودة فلا بد ان يحمل مراده
على ذلك وايضا لو لم يحمل مراده عليه لم يصح قوله وهذا موضوع المبدء
الاول لا غير بطريق الحصر كما لا يخفى قوله وما نقل عن افلاطون جوابا
لقوم استاذنوا منه ليخرجوا الى الصحراء هربا عن الطاعون العام بجميع
اجزائه من الارض والسموات كرة لا يمكن الخروج عنها لو فرض جوانب الانسان
عن كرة الارض والارض مركز لتلك الكرة فى الصغر بالنسبة اليها
والانسان فى الارض هدف هو الذى يرمى اليها السهام والافلاك من جميع
الجوانب قسى متوجه نحو المركز والقسى جمع قوس على قووس فاعلت
بالقلب وفيه تورية لطيفة فان قطع الدوائر المفروضة على سطح الفلك
تسمى قسيا عندهم والغرض ههنا ان جميع جوانب كل فلك كقسى يرمى
منها سهام القضاء والحوادث سهام والله الرامى والظاهر ان يقول
والرامى هو الله لا غير لكنه قدم المسند وجعل المسند اليه للاهتمام بشانه
من حيث انه رامى لا يخطئ ابدا كما هو مقتضى المقام وحاصل كلامه ان الحوادث
سهام واسباب الرمى والاصابة مرتبة فاين المفر محل الفرار والاستفهام
للانكار قوله مشعر بذلك لان تعريف المسند اعنى الرامى يدل على اختصاص
رمى سهام القضاء به تعالى بحيث لا يتجاوزه الى غيره بناء على ان الحصر متبادر
فى الحقيقى الممكن فى حصر المسند فى المسند اليه وان لم يكن فى عكسه لا يقال بل
الظاهر من كلامه ان المؤثر فى الحوادث السماوية النازلة على الانسان من غير
مدخلية العباد هو الله تعالى لا غيره ولا يلزم منه ان يكون مؤثرا فى افعال
العباد التى هى الحوادث الارضية لانا نقول لا شك ان مراده اعم من الحوادث
السماوية والارضية لان الطاعون وخز اعدائنا من الجن كما ورد فى الحديث
فيكون المؤثر فى افعال الجن من العباد هو الله تعالى فكذا فى افعال البشر
اذ لا قائل بالفصل ولو سلم ان افلاطون لا يقول بذلك فهو لا ينكر كون
جميع الحوادث بتقدير الله تعالى وخلقه فهى شاملة عنده لافعال البشر
كالقتل فى الضرب وقطع العضو وخصوص المورد لا يوجب خصوص الوارد
كما لا يخفى وانما قال يشعر دون ويدل لجواز ان يكون اسناد الرامى اليه تعالى

مطلب لقول افلاطون
وتر
يسمى
كل قوس
والوتر
الخطوط الواصلة الى طرفى
وكل خط منصف للقوس
سهما يمر بالمركز فلذا
كالسهام المرمية فهى
قلنا متوجه نحو المركز

واضا قوله فاين المفر بالاستفهام الانكار
وفيه نظر لا يخفى
يشعر بذلك

مجازيا فلا ينافي الواسطة لكنه خلاف الظاهر قوله فان الفرق بين القدرة والعلم اه
اثبات لدعوى ان القدرة صفة مؤثرة بالفعل بانها لو لم يكن بينها وبين
العلم فرق لكن الفرق بينهما بتأثير القدرة دون العلم واما الفرق بينها وبين
الارادة فان القدرة لا يقتضي ترجيح واحد من طرفي الفعل والترك والارادة
تقتضيه فانها صفة من شانها ترجيح احد المقدورين على الآخر وحاصل هذا
الوجه من التشنيع ان اثبات القدرة للعباد ونفي التاثير عنها اثبات للشيء
ونفي لازمه فيكون متناقضا لان نفي اللازم يوجب نفي الملزوم وان سمي معنى
آخر بالقدرة فلا يكون مما نحن فيه بل مجرد اصطلاح منه وبانه لما لم يكن قوله م
للعبد اختيار هذا هو الوجه الثاني من التشنيع وحاصله لو كان العبد
مضطرا في فعله وارادته بحيث لا يكون له اختيار بمعنى صحة الفعل والترك
لم يكن العبد مستحقا للثواب عند الطاعة والعقاب عند المعصية واللازم
باطل بشهادة النصوص اعلم ان الوجه الثاني من التشنيع لا يتوجه على القاضي
ويتوجه عليه الوجه الاول ويندفع بالدفع الآتي واما الاستاذ فلا يتوجه
عليه شيء من الوجهين قوله والجواب ان القدرة لا يستلزم جواب عن الوجه الاول
بانا لا نسلم ان القدرة صفة مؤثرة بالفعل بل صفة من شانها التاثير على وفق .. الارادة ح
سواء اثرت بالفعل ام لم تؤثر الا يرى ان الله تعالى قادر في الازل على ايجاد العالم ولا
تاثير بالفعل فيه والا كان قديما وبه يحصل الفرق بينها وبين العلم اذ ليس من
شان العلم التاثير المذكور وهذا المعنى هو مراده بما هو اعم من التاثير من
الكسب فان الكسب عند الاشعري مقارنة الفعل للقدرة والارادة من غير
ان يكون للقدرة تاثير ولا للعبد مدخل سوى كونه محلا للفعل كما عرفت
فالفرق بين الخلق والكسب على هذا ظاهر فان الخلق عبارة عن التاثير و
الكسب مقارنة الفعل الحاصل بالتاثير لقدرة العبد وارادته بلا تاثير ومدخلية
سوى المحلية واما الفرق بينهما على مذهب القاضي على ما يفهم من شرح المقاصد
هو ان الكسب ما يقع به المقدور في محل القدرة ولا يصح انفراد القادر به في
وجود المقدور والخلق بخلافه فيهما فليفهم قوله واما عدم استحقاق الثواب
جواب عن الوجه الثاني بان الملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع لان الثواب والعقاب
المنصوص عليهما ليس باستحقاق عند الاشعري بل ان اثاب فبفضله
وان عذب فبعدله والقول بالاثابة والتعذيب بدون الاستحقاق انما يقدح
في اصول المعتزلة من الحسن والقبح العقليين ليكون التعذيب بلا استحقاق

ظلما بزعمهم ومن الايجاب عليه يقال لتحقق الاستحقاق الموجب لهما ولا يقدح
في اصول الاشعري اذ لا حسن ولا قبح عقليين عنده فلا يكون التعذيب
بدون الاستحقاق الموجب ظلما لانه تصرف في ملكه كيف يشاء والظلم تصرف
في ملك الغير ولا يجب عليه تعالى شيء عنده فلا يتحقق الاستحقاق الموجب
وان تحقق الاستحقاق العادي الغير الموجب وليس من تلك الاصول هنا
ان جميع افعال العباد مخلوقة له تعالى فلا يستحق العبد شيئا من الاثابة والتعذيب
كما يشير اليه لان الكلام هنا في كلهم الآن يحمل على معنى ان من التزم كون جميع
افعال العباد مخلوقة له تعالى يلزم عدم الاستحقاق الموجب فلا وجه للايراد
به عليه قوله نقل عن ابن تيمية ان هذه المقدمة القائلة باتصافه تعالى بكل كمال
وتنزهه عن كل نقصان مما اجمع عليه جميع العقلاء ولا يقدح في اجماعهم اثبات
بعضهم ما لا يليق بشانه تعالى او نفي ما يليق بزعم ان الكمال في ذلك الاثبات
او النفي او بزعم انه لا ينافي الكمال ولا يؤدي الى النقصان كاثبات الفلاسفة
الايجاب ونفيهم الاختيار وكاثبات المعتزلة الوجوب عليه تعالى بزعم ان
الكمال في الايجاب او الوجوب وكنفي الفريقين الصفات الزائدة بزعم ان
الكمال في النفي وكاثبات المجسمة المكان والجهة بزعم انه لا ينافي الكمال ولا يوجب
النقص نعم لو اخذ في هذه المقدمة كونه متصفا بصفات زائدة كما يشعر به
الشارح عليه لتوجه عليهم ان يقال ان من العقلاء الفلاسفة والمعتزلة وهم
النافين للصفات الزائدة فكيف يتفق عليه جميع العقلاء لكنه غير ماخوذ
في تلك المقدمة على ما حررنا وتسميتها عقلية مع انه من مقاصد علم الكلام
باعتبار التفريع الآتي بقوله فهو عالم بجميع المعلومات قادر على جميع الممكنات
قوله حتى ان بعض المصنفين استدل له كلمة حتى ابتدائية تدل على سببية ما
قبلها لما بعدها اي بسبب انها مقدمة مجمع عليها استدل بعض المصنفين
بها على وحدة الواجب بمعنى ان لا يكون له نظير اذ الوحدة قد تستعمل بمعنى الوحدة
العددية وقد تستعمل بمعنى نفي النظير يقال فلان العالم واحد في زماننا اي
لا نظير له والمراد ههنا هو الثاني كما قال الامام الاعظم في الفقه الاكبر ان الله
تعالى واحد لا من جهة العدد بل من جهة انه لا شريك له يعني لا نريد انه واحد
لا اثنان فصاعدا فان كل واحد بهذا المعنى فلا كمال في اثباته وانما الكمال في
انه واحد بمعنى لا نظير له فلذا قال المستدل ان كون الشيء منفردا بالكل وفي
بعض النسخ اولى بالنسبة الى ذلك الشيء من كونه شريكا للغير في الذات والصفات

لى من ان يوجد له نظير والواجب يجب ان يكون في اعلى مراتب الكمال والا
لم يكن منزها عن جميع علامات النقصان وهو باطل بالاجماع وتلخيص الاستدلال
ان الانفراد كمال وكل كمال ثابت للواجب فالانفراد ثابت للواجب تعالى
قيل اما الصغرى فيحكم بها كل ذي فطرة سليمة واما الكبرى فمما اجمع عليها
العقلاء فقوله انه خطابي خطاء ، وقوله بل شعري اشد منه والحق انه قياس
مركب من المسلمات كقبح الظلم فكونه خطابيا صحيح وكونه شعريا فاسد ولذا
لم يعد من جملة براهين التوحيد ولعل مراده تسديد السند لا الالزام
فلا يرد عليه شيء ويمكن توجيه كونه خطابيا او شعريا بانه ان اريد
بالصغرى ان الانفراد كمال في نفس الواقع فليست بقطعية وان اريد انه كمال في نظر
العقل فيجري الدليل فيما ورد النصوص بخلافه مثل ان يقال كون الشيء
بحيث يتفق الناس في كماله وتنزهه عن النقايص كالعلم بذاته وبجميع المعلومات
والقدرة على جميع الممكنات ولو افعال العباد وبسط اليد والجود ونفي الشريك
والولد والمكان والجهة الى غير ذلك مما زعم بعض الناس بخلافه اولى و
واكمل بالنسبة الى ذلك الشيء في نظر العقل من كونه بحيث يختلفون فيه
فلو صح لكان الواجب تعالى على هذه الصفة فيلزم ان لا يختلف الناس في
ذلك وهو خلاف المنصوص فظهر ان كونه خطابيا او شعريا انما هو باعتبار
المقدمة الاولى لا ان كونه شعريا باعتبار المقدمة الاولى وخطابيا باعتبار
المقدمة الثانية كما قيل لان المقدمة الثانية قطعية ثابتة بان وجوب الوجود
مقتض لكل كمال ومبعد عن كل نقصان مع ان قول المحشي فيما بعد وهذه المرتبة
اعلى ما يبنى عليه وقد اشار الامام الاعظم الى كون الانفراد [illegible] كيف يكون حكما
مخيلا واما ما قيل في توجيهها فان اولوية كون الشيء منفردا محل تامل
وان اثبت بدلائل التوحيد كانت تلك الدلائل كافية ولا حاجة الى هذا
ففيه ان منع الصغرى يهدم كونه ظنيا خطابيا وايضا ان اثبت بدلائل الوحدة
التوحيد منتف التوحيد لا اولوية قوله لكنهم يختلفون في كون الصفات عين
ذاته او غير ذاته اي مما يطلق عليه في الشرع والعرف واللغة انها غير ذاته
اطلاقا حقيقيا كما يدل عليه سياق كلامه من ان الغير لا يطلق في الشرع
والعرف واللغة حقيقة الا على الموجود الذي من شانه الانفكاك عند الاشعري
وعلى ما ليس بعين عند غيره فلا يرد عليه ان يقال ان اريد بالغير المعنى المصطلح
اعني جواز الانفكاك فمقبول وجمهور المتكلمين الى الثاني محل نظر اذ لم يذهب

احد

احد من المتكلمين الى جواز انفكاك الصفات عنه تعالى وان اريد المعنى اللغوي
اعني نقيض هو هو فمقبول والاشعري الى الثاني محل تامل لانه قيل فانه
ليس بمختص بمذهب الاشعري بل مذهب جميع الاشاعرة والماتريدية
بل لان مذهب الاشعري على هذا المعنى يستلزم التناقض فكيف يكون
مذهبا له ولغيره قوله والفلاسفة حققوا عينية الصفات اي ثبوت العينية
انما تحقق لا ريب فيه حاكمين بان ذاته تعالى من حيث ينكشف عليه الاشياء
علم ومن حيث انه مبدا لذلك الانكشاف علم ومن حيث ان انشاء فعل
وان لم يشاء قادر ومن حيث انه مبدا لتلك الحيثية قدرة وكذا في سائر الصفات
بخلاف المعتزلة فان ظاهر كلامهم انها صفات اعتبارية زائدة وباطنه
عينية ما جعله الاشاعرة صفات حقيقية كالعلم والقدرة وزيادة الصفات
المعللة بها كالعالمية المعللة بالعلم والقادرية المعللة بالقدرة ففي اثباتهم
العينية نوع شبهة وان اندفعت بالاستدلال الاتي في قوله كما بان ذاته متعلقة
بالتحقيق يتضمن معنى الحكم او تفسيرية للعينية لا للاستعانة الداخلة على
الدليل الذي هو ما به التحقيق وذلك الحكم التفسير صريح في ان تلك الصفات
عين الذات الذي والتفسير باعتبار الحيثية فلا يرد عليهم ان الحيوة والعلم
والقدرة وغيرها ماهيات متخالفة فكيف تكون عين حقيقة شيء واحد وحاصل
الاندفاع ان مرادهم ان مبدا اثار القدرة والعلم وغيرهما عين الذات فالمراد
بالقدرة مثلا اثار القدرة وبالعلم مبدا اثار العلم من الانكشاف والعلم
بمعنى المبدا عرض عام يصدق على ذات الواجب وعلى الصفات الزائدة في الممكنات
فلا باس في صدق العرضيات المتخالفة المفهوم على ذات واحدة والممنوع اختلاف
حقايق الافراد المندرجة تحت كل منها كما عرفت في الوجود فقولنا الانسان
عالم بمنزلة الشمس مضيئة وقولنا الواجب عالم بمنزلة الضوء مضيء
عندهم فالعلم صفة المحمول انتزاعي محض لا وجود له في نفس الامر بل يكون
عين الذات عندهم بهذا المعنى قوله فظاهر كلامهم انها من الاعتبارات العقلية
اي صفات اعتبارية وليس له تعالى صفة حقيقية عندهم واما باطن كلامهم
فالصفات التي جعلها الاشاعرة والماتريدية صفات حقيقية زائدة مثل العلم
والقدرة فهي عين الذات عندهم الا صفة الارادة فانها حادثة قائمة بذاتها
لا بمحل في زعمهم والصفات التي جعلوها صفات اعتبارية زائدة فهي ليست
تلك الصفات بل الصفات المعللة بها كالعالمية المعللة بالعلم والقادرية المعللة

فالباء ح

او التفسير

مبدا ح

بالقدرة لكن لما كان العلم والقدرة وامثالهما عين الذات عندهم كانت
تلك الصفات معللة بالذات عندهم لا بعلم زائد ولا قدرة زائدة مثلا
ثم اثبتوا للواجب تعالى اضافة مخصوصة زائدة هي تعلق الذات بالمعلومات
والمقدورات لكنهم لم يجعلوا ذلك التعلق عبارة عن العلم والقدرة بل عن
العالمية والقادرية المعللة بالعلم والقدرة ولذا قالوا هو عالم بالذات وعلمه
عين ذاته وعالمية زائدة على ما ذهب اليه المولى الخيالي فليس للواجب تعالى
عندهم علم زائد لا صفة حقيقية ولا اعتبارية ولذا اورد عليهم الاشعرية (هذا الجمع ح)
بان قولهم هو عالم ولا علم له بمنزلة قولك الاسود لا سواد له وهو سفسطة ظاهرة
فلو اثبتوا له تعالى علما زائدا ولو وصفا اعتباريا لم يكن لذلك الايراد وجه
اصلا وذلك الايراد متوجه على الحكماء ايضا ويندفع عن الفريقين بان قولهم
هو عالم ولا علم له بمعنى ان لا علم زائد له فقولهم هذا بمنزلة ان سواده اسود
بسواد هو عينه لا بمنزلة اسود ولا سواد له وبهذا البيان اندفع ما قيل
هذا ينافي ما سبق من انها عين الذات عندهم كالحكماء وما قيل في دفعه
ان المراد من العينية فيما سبق نفي الغيرية لا يدفعه اذ لا واسطة بين العين
والغير عند غير الاشعري وفي بعضه بل نفي الغيرية بالاستدلال الاتي يستلزم
العينية فيقع فيما هرب بقي ههنا كلام هو ان قول الشارح لا خلاف في كونه
تعالى عالما قادرا يدل على ان الفلاسفة موافقون للمعتزلة في اثبات
مثل العالمية والقادرية وغيرهما من الاعتبارات العقلية الزائدة وهو
مخالف لما قالوا انه تعالى واحد حقيقي لا تعدد له اصلا ولا اعتبارا الا (لا ذاتا ح)
يجمع الا ان يقال مراد الحكماء من نفي التعدد الاعتباري نفيه قبل صدور
شيء من المعلولات لا مطلقا لما ستنقله عن الشرح قوله واستدل الفريقان
اي الحكماء والمعتزلة على نفي الغيرية بانها لو كانت غير الذات لكانت زائدة
عليها ولو كانت زائدة لكانت ممكنة لاحتياجها في وجودها الى الذات
الموصوفة بداهة ولاستحالة تعدد الواجب بالذات قطعا وكلما كانت
ممكنة فلا بد لها من علة توجدها فتلك العلة اما ذات الواجب او غيره
والكل محال وفيه بحث لانهم ان ارادوا بالغير ما ليس بعين فلا نسلم انها
لو كانت لكانت ممكنة لجواز ان يكون اعتبارات عقلية مغايرة للذات
الواجب فلا تكون من جملة الممكنات التي هي من اعيان الموجودات وان
ارادوا الموجود الخارجي الذي ليس عين الذات فتلك الملازمة مسلمة لكن على

هذا لا يتم التقريب لان غرضهم نفي مطلق الغيرية حقيقية كان او اعتباريا ليثبت
العينية والاستدلال ح انما ينفي كونها غيرا حقيقيا لا مطلقا ويمكن دفعه
باختيار الشق الثاني بحمل الاستدلال على مجرد نفي الغيرية الحقيقية لا مع اثبات
العينية وباختيار الشق الاول مع تعميم الممكن من الحقيقي والاعتباري بناء على
ان كل صفة ولو اعتبارية فهي في وجودها في نفس الامر محتاجة الى موصوفها
والى علة توجدها فيها واعلم ان الاستدلال على نفي الغيرية بلزوم الاستكمال
بالغير المحال جعله صاحب المواقف من ادلة المعتزلة وصاحب المقاصد
من ادلة الحكماء كالاستدلال بلزوم كون الذات فاعلا وقابلا معا واجابا
عن الاول بان الاستكمال بالغير الذي هو تلك الصفة غير محال فيما اذا
كانت تلك الصفة ناشئة عن الذات دائمة بدوامه بل هو غاية الكمال
وفي تقرير الشارح اشارة الى امرين احدهما ان كونه من ادلة الحكماء لا
ينافي كونه من ادلة المعتزلة لانهم كثيرا ما يتشبثون باذيالهم وثانيهما
القدح في جوابهما بان ليس مراد الفريقين بالغير تلك الصفة على تقدير
كونها غير الذات فتأمل قوله وتلك العلة اما ذات الواجب اه لا يخفى ان المراد
من العلة ههنا هو العلة الموجدة لتلك الصفات ويؤيده التحرير الاتي
فح ان قيد الشق الاول بقوله بالذات اي تلك العلة اما ذات الواجب
بالذات لا بواسطة شيء اخر لم ينحصر الترديد بين الشقين لكن الى
قيد كل منهما لجواز ان يكون العلة ذات الواجب بواسطة شيء اخر وان لم يقيد
به يتوجه على قوله وعلى الاول يلزم ان يصدر عن الواحد الحقيقي اه ما قيل ان
اللزوم المذكور ممنوع لجواز ان يصدر واحدة من الصفات عن الذات والبواقي
بواسطتها على نحو ما قال الحكماء في صدور المعلولات المتكثرة عن ذات الواجب
من غير لزوم ذلك المحذور وايضا على هذا لا يختص محذور الاستكمال بالغير بالشق
الثاني اذ على تقدير كون تلك العلة ذات الواجب بواسطة شيء من الممكنات يلزم
الاستكمال المذكور ايضا وقد خصصه بالشق الثاني فالوجه ان يحمل العلة على
مطلق العلة ويقيد الشق الاول بذلك القيد دون الشق الثاني فالمراد ان
علة تلك الصفات اما ذات الواجب فقط ويلزم ان يكون علة موجدة لها
والا لم يكن العلة ذات الواجب فقط اذ لا بد من العلة الموجدة فيلزم صدور
الكثير عن الواحد الحقيقي واما غيره بالذات او بالواسطة بان يكون الغير علة
موجدة لها او شرطا للايجاد فيلزم الاستكمال بسبب شيء من الممكنات وهو

محال قطعا للى علي هذا التوجيه يتوجه ايضا ان صدور بعض الصفات الذاتية عن
ذات الواجب تعالى بواسطة البعض الاخر اللازم للذات ايضا لا يقدح في كون
تلك الصفات ذاتية كما في لوازم العوارض المستندة الى الذات بالذات او لا
بواسطة للمستندة الى الذات ولا يوجب النقص والاحتياج في الكمال الذاتي
الى الغير المنفصل وهو ما اتفق العقلاء على استحالته ولو سلم ان الاحتياج
الى مطلق الغير محال عند جميع العقلاء فيجوز ان يكون الاحتياج راجعا الى تلك
الصفات المتاخرة عن الصفة الاولى كالعلم والقدرة المتاخرين عن الحيوة
والارادة المتاخرة عن الكل لا راجعا الى الفاعل وقد سبق انه لا محذور في امثاله
كما لا محذور في صدور الافعال بواسطة الصفات الذاتية عند جمهور المتكلمين
القائلين بتلك الصفات غير الذات لاحتياج تلك الافعال الى تلك الصفات يكون صح
لا الاحتياج الفاعل على هذا واورد على الحصر بين الشقين بجواز ان يكون العلة
مجموع ذات الواجب وغيره واجيب بان المجموع مندرج في الشق الثاني بناء
على ان الكل غير الجزء عند الاشعري واتباعه ويمكن دفعه بحمل الترديد على منع
الخلو والسكوت عن محذوره لاشتراكه مع الشق الثاني في المحذور قوله وبالجملة
يلزم احتياجه في صفات كماله او كماله الذاتي الى غيره وهو محال عند الكل وان
جاز الاحتياج في الكمالات الغيرية الكمال الفعلي عند الحكماء القائلين بتوقف الايجاد
على الشروط والالات والمعدات والاستعدادات والدفع التناقض بين
كلاميهم اورد هذا الاجمال وان قالوا بعدم الاحتياج في امثال المنفصل الى
الفاعل نقول ينعكس عليكم في محذور الشق الثاني كما اشرنا قوله وهو تعالى واحد
من جميع الوجوه اي ذات الواجب تعالى الصادر عنها تلك الصفات واحد من
جميع الوجوه بحيث لا تعدد فيه لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية
ولا الاعتبارية ولا بحسب الالات والشرائط والقوابل فلا يرد عليه ان قوله
وهو واحد ان عطف على جملة يلزم من عطف العلة على المعلول وذلك التعليل
مشتمل على المصادرة لان كونه تعالى واحدا من جميع الوجوه بهذا المعنى موقوف
على نفي الصفات وهو اول المسئلة والفاء في قوله فلا يكون مصدرا الا فصيحة
او تفريعية وفيه اشارة الى ان هذه المقدمة كما انها مقدمة دليل الملزوم
كذلك هي مقدمة دليل بطلان اللازم قوله كما بين في موضعه اشارة الى
ادلة قولهم الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد واقوى ادلتهم على هذا
المطلب ما لخصه الشريف في شرح المواقف حيث قال لا شك ان العلة

الموجبة

الموجبة يجب ان تكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات والا يجب ان تكون لها خصوصية مع ذلك
المعلول ليست لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها المعلول
معين باولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور صدوره عنها ففي كل صدور
لا بد ان يكون للمصدر قبل ذلك الصدور خصوصية مع الصادر ليست له مع غيره
والمراد بالمصدرية في دليلهم هو هذه الخصوصية لا الامر الاضافي الذي يتعقل
بين الصادر ومصدره لانه متاخر عنهما واذا فرض ان الفاعل واحد حقيقي
وصدر عنه اثر واحد كانت تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل وان فرض
صدور اثر اخر كانت تلك الخصوصية ايضا بحسب الذات اذ ليس هناك
جهة اخرى فلا يكون له مع شيء من المعلولين خصوصية ليست له مع غيره
فلا يكون علة لشيء منهما فاذا تعدد المعلول فلا بد من تغاير في ذات الفاعل
ولو باعتبار ليتصور هناك خصوصيتان يترتب عليهما عليتان ومن لا يكون
الفاعل واحدا من جميع الجهات ولهذا قيل ان هذا الحكم كانه قريب من الوضوح
وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية ثم اجاب
عنه حيث قال لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة خصوصية مع امور متعددة
مشتركة في جهة واحدة فيها لا يكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور
فيصدر عنها تلك الامور باسرها لا بعضها دون بعض ولئن سلم انه لا بد
من خصوصية مع كل صادر بعينه فذلك لا يضرنا لان المبدأ الحقيقي متصف
في نفس الامر بسلوب كثيرة بل له ارادة بتعدد تعلقاتها فجاز ان يصدر
عنه من هذه الحيثيات امور كثيرة ولا يقدح ذلك في كونه واحدا حقيقيا
بحسب ذاته انتهى اقول تلخيص الجواب الاول ان الخصوصية مع جماعة متشاركة
في امر من المعلولات كافية في ترجيح وجود تلك الجماعة وصدورها عنها وعدم
كون الخصوصية الواحدة مبدأ الاثرين فصاعدا اول المسئلة فلا يرد ما اورده
الشارح في حاشية التجريد من انه اذا اشترك الخصوصية بين الجميع ولم يتحقق ما
يختص بكل واحد لم يتحقق منشأ خصوصية كل واحد وهويته التي بها يمتاز
عن غيره وتلك الخصوصية لو اقتضت شيئا لاقتضت القدر المشترك فلم
يتحقق الامور المتعددة المتغيرة انتهى لانه استدلال باول المسئلة فيكون
مصادرة وتلخيص الجواب الثاني انا لو سلمنا انه لا بد في صدور المتعدد
عن العلة من الخصوصية مع كل واحد معلول فلا نم ان الواحد الحقيقي بالمعنى
الصالح للنزاع لا يتعدد بالاعتبار والمعنى الذي ذكره الحكماء غير صالح للنزاع

لا ينطبق فرض صادرته على شيء في نفس الامر لان الواجب تعالى متصف في نفس الامر بسلوب
واضافات بل بصفات حقيقية كالارادة فالمعنى الصلي للنزاع هو الواحد الحقيقي
بحسب ذاته والتعدد بحسب السلوب والاضافات ناظر الى صدور الصفة بالايجاب
وبحسب تعلقات الارادة ناظر الى صدور الافعال بالاختيار فلا يرد ما اورده
البعض في حاشية المواقف من ان الجواب الثاني خارج عن قانون المناظرة
اذ لا يكون النزاع حينئذ في القاعدة المذكورة بل في انه تعالى واحد حقيقي بهذا
المعنى ام لا وهو بحث اخر انتهى ثم يرد عليه ان ذات الواجب تعالى في مرتبة
الصادر الاول واحد حقيقي بالمعنى الذي ذكره لما ذكره الفاضل رح في حاشية
التجريد من ان السلب اضافة بين الذات والامر المسلوب وان لا امر فلا اتصاف
بالسلب وان تحقق السلب في نفسه فافهم ثم وايضا يلزم كون البسيط الحقيقي **قوله**
اي الواحد الحقيقي بالمعنى المذكور ذكره فاعلا موجدا لتلك الصفات وقابلا
لها لان تلك الصفات الموجودة في ذات الفاعل قال في المواقف وشرحه قال
الحكماء البسيط الحقيقي لا يكون فاعلا وقابلا بلا خلاف للاشاعرة حيث ذهبوا
الى ان الله تعالى له صفات حقيقية زائدة على ذاته وهي صادرة منه قائمة به **قوله**
وقد بين استحالته ابن سينا بوجهين احدهما ان الفعل والقبول اي الانفعال
اثران متباينان فلو كان فاعلا وقابلا لكان الواحد الحقيقي مصدرا للاثرين
وهو محال كما سبق وقد عرفت ما فيه وثانيهما ان نسبة الفاعل الى المفعول
بالوجوب اذ لا يجوز تخلف المفعول عن الفعل ونسبة القابل الى المقبول بالامكان
حيث يجوز تخلف المقبول عن القابل واذا تغايرت النسبتان فلا يجتمعان
في محل بسيط حقيقي والجواب عنه لما جاز ان يكون الواحد الحقيقي مصدرا
للاثرين فليجوز ان يكون له نسبتان متغايرتان الى شيء واحد من جهة واحدة
وهذا اولى مما قيل في الجواب يجوز ان يكون له نسبتان تختلفان اليه من
جهتين لان الكلام في الواحد الحقيقي وليس له جهتان **قوله** وقيل على هذا الدليل
او تعلق على بالقول بتضمين معنى الاعتراض اي قيل معترضا على هذا الدليل
فيكون جوابا من طرف جمهور المتكلمين القائلين بغيرية الصفات لا من طرف
الاشاعرة النافين للغيرية ولك ان تقول دليلهم السابق على تقدير صحته كما
ينفي المغايرة ينفي الصفات رأسا فيكون جوابا من طرف الحل وحاصل الجواب
منع الشرطية القائلة بانها كلما كانت ممكنة فلا بد لها من علة مستندا
بان القديم الممكن لا يحتاج الى علة وانما المحتاج هو الممكن الحادث والصفة الى

قوله في محل بسيط حقيقي اه هذا القيد
لا يرد عليه ما يتوهم من كون النفس الناطقة
محلا لها لانها في تهذيب الاخلاق
لا انها بسيطة حقيقية
لكنها متعددة باعتبار الالات
البدنية التي هي العلاج ~~المذكور~~

اثبات

اثبات للملازمة الممنوعة بواسطة ابطال السند المذكور المساوي **قوله** اذ مع التساوي
اي مع تساوي طرفي الوجود والعدم بالقياس الى ذات الممكن لا بد من مرجح يرجح
الوجود على العدم وهو العلة فالاحتياج الى المرجح على تقدير رجحان عدم الممكن
بالنظر الى ذاته كما ذهب بعض الحكماء بالطريق الاولى **قوله** كيف واحتياج هذه
الصفات الى الموصوف اه قيل الاحتياج الى الموصوف غير الاحتياج الى العلة
وليس بشيء اذ لما امتنع وجود الصفة بدون الموصوف بداهة وكان الموصوف
متقدما بالذات على صفته فقد اندرج الموصوف في جملة العلة التامة فيكون
الاحتياج الى الموصوف احتياجا الى العلة قطعا **قوله** فالقول بكون الصفات
قديمة مع عدم احتياجها اي مع القول بعدم احتياجها الى العلة متناقض فان
لان كونها صفات يستلزم كونها ممكنة محتاجة الى العلة لما عرفت وكونها محتاجة
الى العلة متناقض لنفي ذلك الاحتياج في نفسه مع قطع النظر عن سائر القواعد
وتناقض لقواعدهم القائلة بان علة الاحتياج هو الحدوث لما ذكره وتلخيص
الكلام يستحيل ان يكون الصفة واجبا بالذات فعلى تقدير وجودها يكون .... ممكنة ح
لانحصار الموجود في الواجب والممكن عقلا فان لم يحتج الى علة يلزم الرجحان
من غير مرجح والا كان علة الاحتياج الى العلة هي الامكان كما قال الحكماء لا الحدوث
والا لكانت الصفات القائمة بالواجب حادثة وهو محال فظهر ان من اثبت الصفات
القديمة وجب له ان يقول علة الاحتياج هي الامكان لا الحدوث وان من نفيها
يجوز له ان يقول هي الامكان كالحكماء وان يقول هي الحدوث كالمعتزلة النافين
للصفات مع القول بحدوث العالم **قوله** وقيل لو سلمت الاحتياج اه جواب اخر
بمنع بطلان اللازم مستندا بان استحالته غير مبرهن عليها وقوله وانت
تعلم اثبات للمقدمة الممنوعة بان احتياج الواجب تعالى سواء في وجوده او في صفاته الذاتية
الى غيره مخالف لما اتفق عليه العقلاء كما نقل عن ابن تيمية لان مطلق الاحتياج
سمات النقص بداهة بل بطلانه من البديهيات الفطرية اقول لو حمل كلام هذا الـ
القائل على ان الحكم بكون جميع الصفات صادرة عن الذات بالذات لا بتوسط بعضها
في صدور البعض الاخر لم يتم عليه حجة كيف وان صفة الحيوة متقدمة بالذات
على سائر الصفات لم يكن بطلانه بهذه المثابة لا سيما اذا كان الاحتياج راجعا
الى الصفة الصادرة لا الى المصدر كما لا يخفى **قوله** ولو سلمت كون علتها الواجب اه يعني
ونقول لو سلمت كون علتها ذات الواجب فلا نم انه على هذا يلزم المحذور ~~المذكور~~
لكون الواحد الحقيقي مصدرا للامور الكثيرة وكونه فاعلا وقابلا معا وانما يلزم

ذلك لو كان ذات الواجب واحدا حقيقيا بالمعنى الذي ذكروه في الواقع وذلك لم
لا اتصافه تعالى بسلوب واضافات في الواقع اما السلوب فهي الصفات السلبية كسلب
الجوهرية والعرضية والحالية في المحلية للمحال الى غير ذلك واما الاضافات فهي كتعلقات
علمه وقدرته ويمكن ان يكون الاضافات عطف تفسير لان السلوب عبارة عن نسب
السلبية فهذا الجواب هو الجواب الثاني من جوابي الشريف المحقق كما ان الجواب الثاني
بمنع بطلان اللازمين هو الجواب الاول من جوابيه كما حررنا واورد على هذا الجواب
في حاشية التجريد بان اتصاف الواجب تعالى بسلوب واضافات متكثرة انما هو بعد
صدور الكثرة عنه ضرورة توقف الاضافة على المضاف اليه والكلام في الصادر الاول
وليس في ذلك المرتبة الا الذات الواحدة من جميع الجهات فان قلت سلب الشيء لا يتوقف
على ثبوته والواجب تعالى في اي مرتبة فرض متصف بسلب جميع ما عداه عنه تعالى قلت
السلب معتبر على وجهين الاول على وجه السلب المحض وح لا يكون شيئا منضما الى العلة
ليتعدد العلة الحقيقية بل مصداقه ان يوجد ذات العلة وينتفي غيرها وح لا يعقل تعدد
العلة الثاني ان يعتبر له نوع تحقق لينضم الى العلة وله بهذا الاعتبار نحو من الوجود ولا
يحصل الا بعد صدور الكثرة فلا يتعدد الصادر الاول لاجلها لان تحققها بعده فتامل
انتهى بعبارته الملخصة لا تميز بين الاعدام الا باعتبار الوجود العلمي وجميع انحاء الوجود
معلول صادر عن الواجب تعالى فقبل صدور الكثرة عنه تعالى لا يكون القيود الخ
بانضمامها الى الذات يتعدد العلل متميزة في الواقع فلا تكون تلك القيود موجودة
في نفس الامر اذ كل موجود متميز فقبل صدور الكثرة لا يتحقق علل متعددة موجبة
لتلك الصفات المتعددة فلا يصح الجواب المذكور لانه مبني على تسليم ان الواحد الحقيقي
لا يصدر عنه الا الواحد كما دل عليه كلام الشريف والاجل كونه دقيقا غامضا يستعصي
على تفسير الاذهان امر بالتامل فلا يرد عليه ما قيل ان الواجب تعالى متصف
في نفس الامر بسلب امكان النظير مع ان النظير وامكانه محال لان بناء على ان امكان المحال
محال فلا يتوقف الاتصاف بالسلب على امكان المسلوب فضلا عن ثبوته في نفسه
نقول وقد صرح الشارح في كتبه بان جميع المفهومات التصورية متصفة في الاقدام
في انها موجودة في نفس الامر لكون كل مفهوم موضوعا لموجبة صادقة كان
قوله يقال هذا المفهوم متصور معلوم فليتامل وانت تعلم ان هذا اي القول بصدور
الصفات عن الذات لا يجوز ذلك الصدور كما وهم بل انما شروع في دفع
معارضة على مبنى الصفات بانه لو كان له تعالى صفات زائدة لصدرت عن الذات
اما بطريق الاختيار فيلزم التسلسل وحدوث الصفات اما الاول فلان ايجاد القدرة

مثلا

مثلا يحتاج الى قدرة اخرى كما قال الشريف لئلا يجري في الصفات التي لا يتوقف
عليها الايجاد كالكلام والسمع والبصر ولذا احتاج الى عطف الحدوث واما الثاني
فلان كل ما صدر بالاختيار فهو حادث وفاقا بين الحكماء والمتكلمين وان تردد
فيه الآمدي واما بطريق الايجاب فيلزم تخصيص القاعدة العقلية اي الثابتة
بالادلة العقلية وتلك القاعدة ههنا هي ان كل صادر عن الواجب تعالى فهو
صادر عنه بالاختيار او ان علة الاحتياج هي الحدوث او ان كل صدور بالايجاب
نقص في حقه تعالى وذلك التخصيص يوجب انتقاض تلك الادلة العقلية التي لا
تقبل النسخ والتخصيص بخلاف الادلة النقلية التي يقبلها فيجوز تخلف حكم
المدلول فيها في بعض المواد ولا يجوز في الادلة العقلية فاما ان يبطل تلك الادلة
العقلية الواردة على تلك القاعدة واما ابطل ذلك التخصيص وحاصل الدفع
انا نختار الثاني ولا نسلم انه يلزم تخصيص القاعدة العقلية اذ القاعدة لا تشمل
الصفات بناء على ان موضوع تلك القاعدة المقيد بقيد يخرجها وهو على
الاحتمال الاول والثالث قيد الحدوث اي كل صادر حادث او صدور حادث وعلى الاحتمال
الثاني قيد المصنوعية اي علة احتياج المصنوعات والصفات الصادرة عن
الذات قديمة ذاتا وصدورا وخارجة عن المصنوعات الصادرة بواسطة تلك الصفات
ولو سلم ان القاعدة يشملها فلا نسلم ان ذلك التخصيص يستلزم المحذور وانما
يستلزمه لو كان ذلك التخصيص باستثناء ما جرى فيه تلك الادلة العقلية وذلك
ممنوع لجواز ان يذكروا قاعدة كلية شاملة للكل اعتمادا على ظهور استثناء الصفات
عقلا كما في قوله خالق كل شيء لظهور كون ذاته تعالى مستثنى عن الشيء عقلا وح
يكون الادلة العقلية قائمة على البواقي بعد الاستثناء والدليل العقلي لهذا
الاستثناء والتخصيص اما على الاحتمال الثاني في القاعدة فهو الادلة الدالة
على امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى واما على الاحتمال الاول فهو ما يستفاد من محذور
الصفات الشق الاول من ان الصادر بالاختيار حادث ضرورة واما على الاحتمال الثالث
فهو ان الصدور اما بالايجاب وانما بالاختيار فصدور المصنوعات بالاختيار لكونه
مستلزما لحدوثها نقص في حقه تعالى فيكون صدورها بالايجاب كمالا بخلاف صدور
المصنوعات اذ لا باس في حدوثها في صدورها بالايجاب اضطرار هو من غير
محذور في الاختيار وهو نقص فبينهما فرق واضح وقوله كما يخصص الحكم بزيادة
الوجود اه اشارة الى ان مثل هذا التخصيص وقع منكم ايها الحكماء في القول بزيادة
الوجود والتشخص على كل ماهية الا الواجب تعالى فهو جوابكم فهو جوابنا في كلام الشارح هنا على الاحتمالين

رد
الا دليل لما اورده شارح المقاصد حيث قال ان صفات الواجب تعالى مستندة
الى الذات بطريق الايجاب لا بطريق الاختيار ليلزم كونها حادثة او كون القدرة
مثلا مسبوقة بقدرة اخرى وما ثبت من كون الواجب مختارا لا موجبا
انما هو في غير صفاته واستناد الصفات عند من يثبتها فانما هو بطريق
الايجاب وكذا قولهم علة الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث دون الامكان
ينبغي ان يخص بغير صفاته ولا يخفى ان مثل هذه التخصيصات في الاحكام
العقلية مشكلة جدا انتهى وعلى الاحتمال الثالث رد لما اورده شارح المواقف
حيث قال بحثه ان يقال تأثيره تعالى في صفة القدرة مثلا ان كان بقدرة
واختيار لزم محذور التسلسل في صفاته وحدوثها وان كان بايجاب لزم كونه
موجبا بالذات فلا يكون الايجاب نقصا فجاز ان يتصف به بالقياس
الى بعض مصنوعاته ودعوى ان ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها
نقصان مشكلة جدا انتهى ومن غفل عن حقيقة المقام بالاتقان تكلم
بالهذيان قوله المص وان لم يصرح ادب ان المص من مثبتي الصفات الزائدة
كما هو راي الاشاعرة لا من النافين قوله لانه اراد به نفي العينية حيث قال
صرح بالصفات وفيه نظر لانه ان حمل الصفات في كلامه على الصفات الحقيقية
الزائدة يختلي ما اسلفه من ان هذه المقدمة مما اجمع عليه العقلاء وان حملت
على مطلق الصفات فلا يدل ذلك القول على زيادة الصفات الحقيقية
كما لا يخفى ولا مخلص الا بان المراد مطلق الصفات واجماع العقلاء مبني عليه
لكن المص اراد بطريق الكناية نفي العينية ولذا قال ولا يخفى بعده قوله
واستدل القائلون بالغيرية وهم جمهور المتكلمين وان كان هذا الاستدلال
مشتركا بينهم وبين قدماء الاشاعرة ولا يجوز حمل القائلين بالغيرية
ههنا على ما يعم الاشاعرة بان يحمل الغير ههنا على الغير بمعنى هو هو اي ما ليس
بعين سواء كان حقيقة فيه كما عند الجمهور او مجازا فيه كما عند الاشاعرة
فكانه قال واستدل النافون للعينية اذ يأباه قوله الآتي واستدل القائلون
بانها لا هو ولا غيره اذ هنا محمول على ما ليس بعين حقيقة ولا واسطة بين
العين والغير بهذا المعنى ولذا لم يصح دعوى البداهة في نفي العينية ههنا
لانها تستلزم دعوى البداهة في الغيرية فيبطل الاستدلال بخلاف العين والغير
بالمعنى الذي سيذكره الاشاعرة وان خفي على بعض الاذهان القاصرة و
واستدلوا على هذا المطلب بوجوه من جملتها ما ذكره الشارح من قياس الغائب

هنا ح

فالغير ح

على الشاهد

على الشاهد وتحقيقه ما ذكره الامام فخر الدين من انه لا بد في القياس من جامع للقطع بانه
لا يصح الحكم بكون الفاعل الغائب جسما بناء على ان كل فاعل شاهده
جسم والجوامع اربعة العلة والشرط والحقيقة والدليل فاذا ثبت في الشاهد
كون حكم معللا بعلة كالعالمية بالعلم او مشروطا بشرط كالعالمية بالحيوة
او تقررت حقيقة في محقق ككون حقيقة العالم من قام به او دل دليل على مدلول
عقلا كدلالة الاحداث على المحدث لزم اطراد ذلك في الغائب وقد ثبت في
الشاهد ان حقيقة العالم من قام به العلم وان الحكم بكون العالم عالما معلل
بالعلم فلزم القضاء بذلك في الغائب وكذا الكلام في القدرة والحيوة وغيرهما
وما قيل عالمية الشاهد ممكنة تعلل بعلمه وعالمية الغائب واجبة لا تعلل بعلة
مدفوع بان العالمية لكونها صفة لا تكون واجبة بالذات بذاته بل واجبة بالغير
والواجب بالغير يعلل بذلك الغير وهو ذات الغائب هنا كما في شرح المقاصد
وفي المواقف وشرحه احتج الاشاعرة بوجوه ثلثة الاول ما اعتمد عليه القدماء
من الاشاعرة وهو قياس على الشاهد فان العلة والحد والشرط لا يختلف غائبا
وشاهدا ولا شك ان علة كون الشيء عالما في الشاهد هي العلم فكذا في الغائب و
حد العالم ههنا من قام به العلم فكذا حده هناك وشرط صدق المشتق
على واحد منا ثبوت اصله فكذا شرطه في الغائب عنا اي واجبا كان ذلك الغائب
او ممكنا او جنا وقس على ذلك سائر الصفات وقد عرفت ضعفه في المرصد
الاخير من الموقف الاول يعني انه لا يفيد اليقين المطلوب في المطالب الكلامية
كيف والقياس معترف باختلاف مقتضى الصفات شاهدا وغائبا كما اشار
اليه الشارح بقوله الآتي اه فيكون قياسا فقهيا مع الفارق لا مع الجامع بل قد
يمنع ثبوت العلم والقدرة وغيرهما من الصفات في الشاهد بل الثابت فيه
يقينا هو العالمية والقادرية والمريدية لا ما هي مشتقة منها فيضمحل القياس
بالكلية ولا يخفى ان منع ثبوت نفس العلم والقدرة وغيرهما من الصفات
في الشاهد ضرب من المكابرة واما القدح بكونه قياسا مع الفارق فقد اجاب
عنه شارح المقاصد بان الفروق المذكورة لا يقدح في صحة القياس المذكور
اذ لا اختلاف لهذه الاحكام ولا للصفات فيما يتعلق بالمقصود فان
العلم انما يوجب كون الشيء عالما من حيث كونه علما لا من حيث كونه حادثا
او قديما او عرضا الى غير ذلك واما القدح بان القياس لا يفيد اليقين فمدفوع
بما ذكره اهل الاصول من ان القياس بعلة منصوصة في المقيس عليه يفيد العلم

الغائب ح

المشتق ح

القطع اذ لما كان علمه تعالى بذاته وقادريته مثلا هي علية وقدرة قطعا
بلا ريب فهو في حكم القياس بعلة منصوصة اذ الاحتياج الى التنصيص
في الادلة النقلية لتعيين العلة قطعا فافهم **قوله** وليس معنى العالم الخ اقول وانما
ان حد العلم ذلك اذا قول بعد ما اتفق ائمة العربية على ان معنى العالم
من ثبت له العلم والثبوت للغير هو الفيام فتجويز خلاف احتمال بط
فالصواب ان يقول ولتبين معنى العالم من قام به العلم الحقيقي الزائد بل
العلم المأخوذ فيه اعم من الحقيقي كما يقوله الاشاعرة في علم الله من الاعتباري
كما يقوله الامام الرازي حيث ذهب الى ان العلم مطلقا من مقولة الاضافة
بل كثيرا ما يطلقون المصدر على الحاصل بالمصدر كالعالمية فيكون معنى
العالم من قام به العالمية كما يقوله المعتزلة في علم الله تعالى اللهم الا ان يحمل
مرادهم عليه **قوله** بان نفي العينية بديهية لان صفة الشيء لا يكون عين ذات
الشيء الموصوف بداهة ولعل هو الاول الف ثلثين تتأخر والاشاعرة لم
يعلموا ان مراد الفلاسفة بالعينية ليس كما هو توهموا بل مرادهم ان مثل
العلم والقدرة وان كانا صفات انتزاعية لكن مبدأ انتزاعها هو الذات
كما في كون الضوء مضيئا لا الامر الزائد على الذات في الشمس مضيئة كما حقق
الشارح وتقدمه فيما سبق ولذا احتاج فيما هو في نفي العينية الى ادلة
مفصلة في كتب الكلام ومن جملتها ما تقدم من قياس الغائب على الشاهد
قوله فان الشرع والعرف واللغة اه قال الشريف المحقق في شرح المواقف
ولا يخفى ان هذا الاستدلال يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست
غير الموصوف سواء كانت لازمة او مفارقة وقيل انهم ادعوا ذلك في الصفة
اللازمة بل القديمة بخلاف سواد الجسم مثلا فانه غيره قال الآمدي ذهب
الاشعري وعامة الاصحاب الى ان من الصفات ما هو عين الموصوف كالوجود
ومنها ما هو غيره وهي كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال
من كونه تعالى خالقا ورازقا ونحوهما ومنها ما لا يقال لانها عين او غيره وهي
ما يمتنع انفكاكه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك
من الصفات النفسية لله تعالى بناء على ان معنى المتغايرين موجودان
يجوز الانفكاك بينهما بوجه فعلى هذا فتلك الصفات النفسية لما امتنع
انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى او
غيرها انتهى ونحن بتوفيق الله تعالى نقول ليس مراد المستدلين ما يفهم

من ظاهر

من ظاهر الاستدلال من كون الصفة المفارقة كاللازمة في انها ليستا غير الموصوف
كيف وهو يخالف لما نقله الآمدي وغيره عنهم بل مرادهم انه لو كان
الغير في الشرع والعرف واللغة شاملا للاجزاء والصفات اللازمة لدل مثل
هذه العبارة عندهم على انتفاء حصول زيد او العشرة في الدار وعلى امتناع
حصول الكل او الملزوم بدون حصول شيء من الاجزاء او اللوازم كالتحيز
اللازم للجسم ودلالة تلك العبارة على عدم حصولهما في الدار باطل شرعا وعرفا
ولغة بل هي انما تدل بحكم الاستثناء على حصولهما فيها او لا تدل على شيء من
حصولهما وعدم حصولهما فيها على ان الاستثناء من حكم النفي حكم بالاثبات
عند الحنفية وليس حكما بشيء من النفي والاثبات عند الحنفية كما تقرر في
الاصول واما كونه حكما بنفي الحصول عنهما او مستلزما له فمما لم يقل به احد
من اهل الشرع والعرف واللغة فعلى هذا اول دليلهم المذكور على ان ما ليس
بغير عندهم هو الجزء والصفة اللازمة لا المفارقة ايضا اذ لا يلزم من انتفائها
انتفاء الموصوف نعم يمتنع خلو الجسم عن صفة ما من الصفات المفارقة لكنها الا
بشرط التعيين صفة لازمة ولهذا ساغ لهم هذا الاستدلال مع قولهم بان بقاء
كل عرض وتوالي زمان بتجدد الامثال وبالجملة دل دليلهم على ان هذا الكل المتخصص
مع هذا العرض المتخصص متغايران عندهم لصحة انفكاك العرض عنه ومع
عروض ما من العوارض الحالة فيه ليس بمتغايرين عندهم لعدم صحة الانفكاك
من شيء من الجانبين فصحة الانفكاك من احد الجانبين كافية في المغايرة بين
الذات والصفة وبين الصفتين فيكون المستدل لهم موافقا لما نقله الآمدي
نعم يتجه على المستدل لهم ان عدم دلالة تلك العبارة على نفي حصولهما في الدار بدلالة
التخصيص بما عدا الاجزاء والصفات اللازمة في الشرع والعرف واللغة مع جواز
ان لا تصح تلك العبارة عندهم بدون التخصيص المذكور على نحو ما سيذكره
قوله مع ان فيها اجزاء زيد من يده ورجله وصفاته من قيامه وقعوده
وغيرهما وهذا ناظر الى المثال الاول وقوله واحاد الرجال اي العشرة ناظر
الى المثال الثاني والمثالان للتنصيص على ما ليس غير الجزء اعم من الكل الحقيقي
المتصل الاجزاء في الخارج ومن الكل الاعتباري المنفصل الاجزاء **قوله** وانت
تعلم ضعف ان المراد بهذه الامثلة اي هذين المثالين وغيرهما مما ذكروه
هنا هو نفي الحصول في الدار عن غير زيد المنفي بكلمة غير في المثال الاول
وعن غير العشرة المنفية بكلمة الغير في المثال الثاني بشرط ان يكون ذلك الغير

من نوع ما اضيف عليه الغير وللتخصيص مراده ان هذه الامثلة انما صحت
في الشرع واللغة لاجل ان الاستثناء فيها مفرغ يخصص فيه المستثنى منه
بجنس المستثنى او بنوعه بقدر الامكان لما تقرر في محله فالمراد منها ليس
فيها انسان او رجل غير زيد او عشرة رجال له ولا يصح بدون التخصيص
اصلا والا لم يكن ثوب زيد واسطوانة الدار غيرهما ايضا واللازم باطل فاذا
كان بنى الاستدلال على تخصيص الغير بما عدا الاجزاء والصفات فلا يدل
على عدم مغايرتها للكل والموصوف بل على مغايرتهما لاحتياجها الى التخصيص
المذكور وان بنى على عمومه فالدليل جار في التشبيه والاسطوانة مع تخلفه
المدعى عنهما فيهما بقي الكلام هو ان احاد العشرة من نوع العشرة سواء
حمل النوع على المنطقي اى الانسان وعلى اللغوي اى الرجل فبعد تخصيص الغير
بنوع ما اضيف اليه لا يصح المثال الثاني اذ يلزم نفي الحصول عن كل جزء
من اجزاء العشرة فيلزم ان لا يحصل العشرة ايضا وهو باطل كما قد سبق
فالصواب ما في شرح المواقف وغيره من ان المراد بالغير عدد اخر فوق
العشرة وما قيل في توجيه كلامه من انه محمول على عدم مغايرة اجزاء
العشرة لها فاسد لان هذا القدح من طرف جمهور المتكلمين الفلسفيين
بان الغير نقيض هو هو فيكون الجزء والكل متغايرين عندهم وهذا التوجيه
مستلزم لاعتراضهم بخلافه ولا يخلص الا بان يحمل مراده على النوع اللغوي
وهو الكل المقيد بقيد كرقبة مؤمنة فالمراد من المثال الثاني ليس فيها
رجال فوق التسعة غير عشرة رجال فيؤول الى ما في شرح المواقف وبعد
ذلك فالاولى من نوعه او جنسه **قوله** والا لزم عدم كون ثوب زيد او ثوب
زيد ناظر الى المثال الاول والاسطوانة ناظر الى كل من المثالين وان جعل
زيد من جملة العشرة كان كل منهما ناظرا الى كل من المثالين وعلى التقديرين
فالضمير المفرد في خبر الكون اعني قوله غيره عائد الى المنفي العام من زيد
ومن العشرة لا الى زيد فقط ليختص الدليل بالمثال الاول ويجعل الدليل
الثاني مع المعلوم **قوله** وقد عرف الاشعري اه لما قدح في دليل العموم
في الاستدلال على نفي المغايرة بين الذات والصفات بتعريف الاشعري الظاهر
في ذلك **قوله** بانهما موجودان اه اي خارجان فلا مغايرة بين المعدوم ومن
في الخارج كالاحوال عند مثبتها والامور الاعتبارية والذين احدهما موجود
في الخارج والاخر معدوم فيه لانهما خارجان عن جنس التعريف فان الغيرية

من الصفات

أصلا بيع

الجزء هم

خرج م ..

من الصفات احديهما الوجودية عند الاشعري فلا يتصف بها حقيقة معدومان
ولا موجود ولا معدوم بل الموجودان فقط بخلاف التعدد اذ من للكل كل
غير من اثنان عنده بخلاف العكس فلا يحذو رفي التعدد المأخوذ في
جنس التعريف في ضمن المثنى نعم قد يطلق الغيران على غير الموجودين مجازا
عنده **قوله** يصح عدم احدهما مع وجود الاخر اه الظاهر ان المراد من هذه الصحة
هو الامكان بحسب نفس الامر امكانا وقوعيا لا ذاتيا والا فان حمل على
الانفكاك من احد الجانبين فيندرج فيه كل من الصفات بالنسبة الى الذات
لامكان عدم كل صفة بالنسبة الى ذاتها مع وجود الذات فيلزم ان تكون الصفات
اللازمة غير الذات وان حمل على الانفكاك من الجانبين فيندرج فيه كل صفة
اخرى فيلزم ان يكون صفات الواجب في الذاتية متغايرة والكل باطل عند
الاشعري ويمكن ان يحمل على الامكان العقلي اي يحتمل ان ينفك احدهما عن
الاخر عند العقل وان كان ممتنعا في نفس الامر وسيجيء الاشارة الى الكل
واعلم ان مغايرة احد الشيئين للاخر يستلزم مغايرة الاخر له فغير الشيء
موجود يصح عدم احدهما مع وجود الاخر فالانفكاك من جانب واحد كاف
في المغايرة بينهما على هذا التعريف ولك ان تقول اضف في الاحد المبهم للعهد
الذهني فيكون كالنكرة في سياق النفي فلا بد في التغاير حينئذ من صحة الانفكاك
من الجانبين **قوله** واعترض عليه اه حاصله ابطال التعريف بعدم كونه جامعا
لافراده بان يقال لو فرضنا جسمين قديمين كانا غيرين قطعا مع ان التعريف
لا يصدق عليهما لانهما على تقدير قدمهما لا يصح عدم احدهما مع وجود الاخر
للزوم الازل والا لم يكن احدهما قديما ولا فيما لا يزال لان ما ثبت قدمه امتنع
عدمه وما قيل في دفع هذا الاعتراض يجوز ان يكون الجسمان القديمان متغايرين
لغة لا في اصطلاح الاشعري ثم لا يلتفت اليه لان الفرق بين الجسمين
القديمين والى ذاتين في هذا المعنى تحكم ظاهر وايضا ليس هذا الاصطلاح مخصوصا
بالاشعري بل غرض الاشعري تعريف الغير بحسب العرف واللغة كما فهم اصحابه
واستدلوا عليه بالدليل السابق وسيأتي من الشارح ما يدل عليه فيما يرد كلام
الامام فخر الدين الرازي **قوله** ولذلك اي لاجل هذا الاعتراض الغير المندفع
غير بعضهم التعريف اي تعريف الاشعري الى تعريف اخر يحقق في عنده
هو انهما موجودان جاز انفكاكهما في عدم او حيز انفكاك احدهما عن الاخر
في القدم يستلزم انفكاك الاخر عنه في الوجود لان المراد ان يكون احدهما

بالنسبة الى صفة

معدوما والاخر موجودا ولعل اعتبار العدم على الوجود ليحصل النفي بل بينه و
بين التحيز لما يدل عليه كلمة الترديد اذ كل متحيز موجود ولا شيء من المعدوم
بمتحيز فيها انتفى بين بين التحيز والعدم لا بينه وبين الوجود ثم لو حمل الترديد
على الترديد بين الانفكاك في الوجود والانفكاك في التحيز كان منتفيا بلا بين
والمراد بالحيز المنكر هو الحيز الواحد وحدة شخصية فالمراد بانفكاكهما
في حيز واحد ان يكون احدهما متحيزا بحيز معين ولا الاخر متحيزا بذلك الحيز
سواء كان متحيزا بحيز اخر كما في الجسمين القديمين المنفك كل منهما عن
الاخر في حيزه المعين لامتناع تداخل الجسمين او لم يكن متحيزا اصلا كما في
موجودين احدهما جسم والاخر مجرد فالجسمان الحادثان او احدهما
قديم والاخر حادث وكذا الواجب تعالى مع العالم الحادث وكذا المجردان الحادثان
مندرجان في تعريف الاشعري وفي هذا التعريف باعتبار القيد الاول في
الجسمان القديمان الخارجان باعتبار القيد الاول يدخلان باعتبار
القيد الثاني بناء على ان كلمة او للتقسيم لحد ولا في قسمين اذ يصح انفكاكهما
في حيز واحد بل يجب لامتناع التداخل فيجب ان يكون لهما حيزان مختلفان
والصحة بمعنى الامكان العام المجامع للوجوب ولقائل ان يقول هذا التقييد
بهذا القيد غير حاسم لمادة الاشكال اذ لو فرضنا مجردين قديمين واجبين
كانا او ممكنين كالعقول المجردة على زعم الحكماء او مختلفين كانا غيرين قطعا
ولا يصدق عليهما التعريف اذ لا انفكاكهما في تقدمهما ولا في حيز لامتناع يصح م
تحيز المجردات بالذات وبالعرض اللهم الا ان يحمل جواز انفكاكهما في حيز على صحة
ان يكون في حيز واحد سواء كانا في حيزين مختلفين او كان احدهما في حيز
دون الاخر او لم يكن شيء منهما في حيز اصلا اذ يصح في حق الكل انهما ليسا في
حيز واحد **قوله** قلت النقض غير وارد اقول فيه بحث اذ قد تقرر ان التعريف
للماهية المطلقة مع قطع النظر عن وجودها وعدمها وامكانها وامتناعها
الى غير ذلك وهو مبنى الاعتراض ولا يخلص الا بان هذا الجواب مبني على تجويز
ان لا يكون تعريف الاشعري حدا تاما بناء على ما تقرر في محله ايضا ان التعريف
للمعرف صدق ويهمو ما هو الحد التام وغير الحد التام يكفيه المساوات
صدقا بحسب الواقع فاذا عرفنا الانسان بالحيوان الناطق فلا ينقض منعا
بالحيوان الناطق الغير الناسي وغير الحساس الا اذا ادعى كونه حدا تاما ومن هنا
يتضح ان يكون التعريف للماهية المطلقة انما يجب في الحد التام لا في غيره ولذا

تراهم

تراهم تارة يقولون ان هذا التعريف للافراد المحققة كما قال الشارح ههنا
وتارة يقولون انه للافراد المشهورة ولك ان تقول هذا الجواب مبني على تحرير
المعرف وجنس التعريف بان المراد موجودان محققان فيجوز ان يكون حدا
تاما للغيرين المحققين كما فهم **قوله** ليسا بموجودين عند المحققين المتكلمين
وجودا محققا وان كانا موجودين فرضا عندهم فلا يكون الجسمان المذكوران
من افراد المعرف عند الاشعري فيصح تعريفه على مذهبه الذي هو مذهب المتكلمين
فلا حاجة الى التغيير وبهذا الجواب يندفع الايراد بمطلق القديمين المتغايرين
مجردين كانا او جسمين او مختلفين وجوهرين كانا او عرضين او مختلفين
اذ لا وجود لهما عندهم وما قيل للمعترض ان يعترض بصفتين قديمتين فانهما
موجودتان عندهم فليس بشيء اذ الكلام في تعريف الاشعري ومن تبعه وبعض
الصفات القديمة ليست غير البعض الاخر عندهم كما نقلناه من شرح المواقف
وان كانت متغايرة عند جمهور المتكلمين نعم يتجه على الشارح ما قيل ان من غير
تعريف الاشعري انما غيره لاجل ان الجسمين القديمين محققان عند الحكماء
المنازعين لنا في مسئلة الصفات فانتقاض على مذهب الحكماء كاف في التغيير
لكن قد عرفت ان مدار التغيير كون التعريف للماهية المطلقة **قوله** ولئن تنزل
عن هذا المقام فيمكن ان يمنع اه اي ولو سلم ان الجسمين المذكورين من افراد
المعرف بناء على ان المراد تعريف الغيرين المحققين في الجملة ولو عند الحكما
او بناء على ان المراد تعريف الماهية المطلقة محققة كانت او فرضية محضة
فلا نم عدم صدق التعريف المذكور عليهما اذ لا نم ان كلما ثبت قدمه امتنع
عدمه لجواز ان يكون وجود احد القديمين مشروطا بعدم حادث بدون
الاخر فعند وجود ذلك الحادث يزول عدمه الازلي الشرط في وجود ذلك القديم
واذا انتفى الشرط انتفى المشروط الذي هو وجود ذلك القديم فيزول احد القديمين
دون الاخر لكن على تقدير البناء الثاني يتجه على هذا الجواب والجواب الذي بعده
ان للمعترض ان يعود ويقول اذا فرضنا جسمين قديمين ليس وجود شيء
منهما مشروطا بعدم امر حادث او وجود كل منهما مشروط بعدم حادث
واحد معين او بينهما علاقة اللزوم الكلي من الجانبين كانا غيرين قطعا ولا
يصدق عليهما التعريف وان جاز اشتراط القديم بعدم حادث في الجملة او
كان المراد من التعريف نفي اللزوم لعلاقة بخلاف بناء التسليم على كون التعريف
للافراد المحققة في الجملة اذ يجوز ان يكون كل جسمين قديمين محققين في الجملة

بحيث يشترط احدهما بعدم امر حادث او لا يكون بينهما علاقة اللزوم
وان لم يكن الامر كذلك في جسمين قديمين فرضيين فلا ينتقض بهما التعريف
الا اذا كان للماهية المطلقة كما لا يخفى **قوله** ما ثبت قدمه امتنع عدمه استدلوا
عليه بان ما ثبت قدمه لا يكون وجوده مشروطا بوجود حادث والا لم
يكن قديما بل حادثا واورد عليه بانه يجوز ان يكون مشروطا بعدم حادث
معين بالذات او بالواسطة واعدام الحوادث ازلية صالحة لكونها شرطا
للقديم لا يقال فعلى هذا لا يحصل الجزم بابدية صفات الواجب تعالى الذاتية
القديمة لانا نقول مراده يجوز ذلك فيما لا دليل قطعيا على خلافه وفي
الصفات دليل قطعي على ان ليس شيء منها مشروطا بعدم حادث والا
لزم امكان التناقض وهو باطل عند جميع العقلاء **قوله** ولئن تنزل عن
هذا المقام اي لو سلم ان كل ما ثبت قدمه امتنع عدمه فانما لا يصدق
عليهما التعريف لو لم يكن المراد من صحة العدم في التعريف نفي اللزوم
بينهما وهو مم واذا كان المراد نفي اللزوم بينهما يصدق التعريف عليهما
لان قولك كلما وجد احد الجسمين المذكورين وجد الاخر انما يصدق
اتفاقية لا لزومية لانتفاء العلاقة المشعور بها فليس بينهما لزوم كلي
لا من الجانبين ولا من جانب واحد وانما الموجود بينهما هو الدوام وهو
اعم من اللزوم كما هو المشهور ولقائل ان يقول الدائمان قديمين كانا
او حادثين مستندان الى علتيهما وننقل الكلام الى علتيهما ولا يدوران
ولا يتسلسلان بل ينتهيان الى الواجب بالذات فيكون الدائمان معلولي
علة واحدة ولو بالواسطة ولذا قالوا الدوام يستلزم اللزوم بعلاقة
مشعور بها في التحقيق فلا يصدق التعريف عليهما على هذا التحقيق
وان صدق بناء على المشهور الذي هو كون الدوام اعم من اللزوم بحسب
التحقق لا بمجرد المفهوم فقط لا يقال استلزام الدوام للزوم انما يتم
على مذهب الحكماء القائلين بكون الواجب تعالى موجبا في افعاله فيكون
موجبا في ايجاد الدائمين وابقائهما على الدوام وفي ايجاد ما يتوقف عليه
ايجادهما لا على مذهب المتكلمين القائلين بكونه تعالى فاعلا مختارا في
جميع افعاله فان ايجادهما وابقائهما ابدا بمجرد تعلق الارادة من غير
وجوب شيء عليه تعالى عندهم لانا نقول على تقدير وجود الجسمين او الجزئين
او المتلازمين القديمين بكون الواجب تعالى موجبا في افعاله لامتناع استناد

القديم

القديم الى الفاعل المختار وقائل وان نازع فيه الشارح فيما بعد نعم ذلك
التحقيق ولو على مذهب الحكماء محل نظر بناء على جواز اشتراط احد الدائمين
بعدم امر حادث اما بالذات او بالواسطة فبمجرد الدوام في الاوقات الماضية
لا يعلم الدوام في الاوقات الاتية بل العقل بعد ذلك يجوز الانفكاك بينهما
في الاوقات الاتية بناء على احتمال ذلك الاشتراط بخلاف ما اذا وجد فيهما
هناك علاقة مشعور بها تقتضي عدم الانفكاك ولذا قسموا الشرطيات
الكلية الى لزومية واتفاقية لكن بعد التنزل عن جواز الاشتراط المذكور
لا مجال لمنع عدم صدق التعريف عليهما وان حمل على نفي اللزوم بينهما شيخنا
الا ان يكون التنزل عن الاشتراط بالذات فقط او يكون مبنيا على جواز
استناد القديم الى الفاعل المختار كما جوزه الامدي وتبعه الشارح فاعلم
هذا المقام **قوله** لانتفاء علاقة اللزوم اه هذا مبني على ان مدار هذا الجواب
حمل الصحة على الامكان العقلي بمعنى يصح عند العقل عدم احدهما مع وجود
الاخر ومدار ذلك الصحة على انتفاء العلاقة عند العقل اي العلاقة المشعور
بها سواء وجد علاقة غير مشعور بها في الواقع او لم توجد هذا هو المذكور
في باب اللزومية والاتفاقية ولك ان تقول العلاقة في كلامه مطلقة غير
مقيدة بالمشعور بها وانتفاء مطلق العلاقة يوجب امكان الانفكاك
في نفس الامر وان لم يشعر بها ابدا فهذا الجواب كالجوابين الاولين مبني على
حمل الصحة على الامكان بحسب نفس الامر بمعنى سلب الضرورة في وقت ما
لا بمعنى سلب مطلق الضرورة ولو بشرط المحمول ولا ينافيه اثباته امتناع
الانفكاك لعدمهما لان ذلك الامتناع بمعنى سلب الامكان بمعنى سلب مطلق
الضرورة **قوله** وحاصله نفي اللزوم بينهما اه اما من احد الجانبين ان اريد صحة
عدم احدهما مع وجود الاخر او من كلا الجانبين ان اريد صحة عدم كل منهما
مع وجود الاخر ولهذا المراد من قوله فان علاقة اللزوم عندهم اه فان كانت
العلاقة المنافية للغيرية هي علاقة اللزوم من الجانبين كانت الصفة
المفارقة غير الموصوف عند الاشعري وتابعيه وان كانت علاقة اللزوم
من احد الجانبين لم تكن غيره كالصفة اللازمة اذ متى وجدت مطلق الصفة
وجدت الموصوف لامتناع وجود الصفة بدون الموصوف وان لم ينعكس
في الصفة المفارقة فبين الصفة المفارقة وبين موصوفها لزوم من احد
الجانبين وهذا مع وضوحه خفي على بعضهم فاورد عليه ان هذا القول

يستدعي القول بغيرية الصفات الغير اللازمة والسند لالهم بامر بينا فيه ويدل
على ان مذهبهم هو ان الصفات مطلق ليست غير الموصوف كما في شرح المواقف
انتهى على ان الكلام هنا في تعريف الاشعري والمستدلون اصحابه ويجوز
ان يكون المنافي للغيرية عنده هو علاقة اللزوم من الجانبين وعندهم
هو اللزوم من احد الجانبين فيكون الصفة الغير اللازمة غير الموصوف
عنده لا عندهم على انك عرفت ان السند لالهم انما دل على عدم مغايرة
الصفات اللازمة موافق لما نقله الامدي عندهم لا على عدم مغايرة مطلق
الصفات وان سهى عنه اعلام بعد اعلام قوله واورد على التعريف المختار
اه فيه ان ما ذكره من الايراد مشترك الورود بين التعريفين فلا وجه للتخصيص
بالتعريف المختار الذي هو التعريف المغير اليه واجيب عنه بانه لعل وجه
التخصيص ما سبق آنفا من ان المراد من تعريف الاشعري نفي علاقة اللزوم
فلا نقض بالباري والعالم ولا يخفى فساده لان وجود الواجب للعالم الممكن
يستلزم وجود الواجب فالنقض المردد بين الشقين متوجه عليه ايضا
والحق في الجواب ان تعريف الاشعري ظاهر في الانفكاك من جانب واحد
ولا يرد عليه الصفة مع الموصوف على تقدير الشق الثاني لان الصفة المذكورة
في محذور الشق الثاني هي الصفة المفارقة وانما اورد على التعريف المختار
لان المغيرين للتعريف هم اصحاب الاشعري المستدلون بالدليل السابق
الدال على عدم مغايرة مطلق الصفة كما استفيد من شرح المواقف فوجه
الايراد بالصفة المفارقة على تعريفهم باعتقاد انفسهم انها ليست غير
الموصوف بل الظاهر من تعريفه ان صحة الحكم بالانفكاك من احد الجانبين
كافية في المغايرة بينهما فيكون الصفة المفارقة غير الموصوف عنده فلا
يرد على تعريفه الايراد بالصفة المفارقة بل بالجزء والكل فقط وستعرف
جوابه قوله ان اريد جواز الانفكاك من الجانبين اه لا يخفى ان الجواز هنا
بمعنى الامكان بحسب نفس الامر لا بمعنى الامكان العقلي الذي مداره انتفاء
علاقة اللزوم والا لم يحتج هذا المعرف الى قيد الحيز في اخراج الجسمين
القديمين في التعريف كما عرفت وقدم احتمال الانفكاك من الجانبين
على احتمال الانفكاك من جانب واحد لان الانفكاك المضاف الى ضمير
الجانبين ظاهر في الاحتمال الاول بخلاف الانفكاك المضاف الى احدهما
فانه في الاحتمال الثاني وتلخيص الايراد ان اريد صحة الانفكاك كل منهما

عن الاخر فلا يكون التعريف جامعا لافراده فان الباري تعالى والعالم مثلا
غيران ولا يصدق عليهما التعريف ح والا لجاز عدم الباري او
تحيزه كما جاز عدم العالم او تحيزه في الكل محال وايضا لا يصدق التعريف
ح على العرض مع المحل ولا على العلة والمعلول مع انهما غيران وان اريد
صحة الانفكاك في الجملة ولو من احد الجانبين فقط فلا يكون مانعا
لان الجزء والكل والصفة الغير اللازمة وموصوفها ليسا بغيرين عندهم
مع صدق التعريف عليهما ح اذ يصح انفكاك الكل عن الجزء والصفة
عن الموصوف في العدم وان لم يصح العكس واذا لم يكن التعريف جامعا
او مانعا لم يصح والا لم يكن الباري والعالم وكذا العرض مع المحل والعلة
مع المعلول غيرين او كان الجزء والكل والصفة والموصوف غيرين والكل
باطل فالسؤال المردد بين الشقين بابطال التعريف باستلزامه
خصوص الفساد لا بعدم الجمع او المنع وانما ترك في الشق الاول قوله
فيلزم ان لا يكون الباري والعالم والعرض مع المحل والعلة مع المعلول
غيرين لان كونهما غيرين وفاق بخلاف عدم كون الجزء والكل والصفة
المفارقة والموصوف ولا يرد عليه ان قوله انتقض اه يدل على ان المراد
الايراد على التعريف بعدم الجمع او المنع وقوله فيلزم ان يكون الجزء
والكل اه يدل على انه باستلزام الفساد ولكن ان تقول في كلامه اشارة
الى السؤال المذكور يمكن ايراده على كل من الوجهين او بمجموع الوجهين
بان يكون ح صنعة احتباك هي الحذف عن الاول بقرينة الثاني وبالعكس
هذا وقد يجاب عن النقض بالباري والعالم بانه يجوز ان يكون مراد المعرف
ان ينفك كل منهما عن الاخر في احد الامرين مطلقا اما في الوجود او في
الحيز او احدهما في الوجود والاخر في الحيز والباري ينفك عن العالم
في الوجود والعالم ينفك عن الباري في الحيز وانت خبير بانه انما يصح
لو كان التعريف بجواز انفكاكهما في العدم او الحيز مع ظهور العطف بعد
الربط وان حمل ذلك على جواز انفكاكهما في الوجود او الحيز حد لا يلتفت
اليه في التعريفات مع غير حاسم لمادة الاشكال قوله لامتناع عدم
الباري اه الاولى او تحيزه لان غاية ما ذكره عدم صدق التعريف عليهما
باعتبار قيد العدم في الواجب بيان انه لا يصدق عليهما باعتبار الضدين
ولا يلزم من الاول الثاني لجواز ان يصدق عليهما باعتبار القيد الثاني وان

وان لم يصدق باعتبار القيد الاول كما اذا كان الامر كذلك في الجسمين
القديمين وهذا بخلاف ما ذكره في محذور الشق الثاني لان الكلام هناك
في ان التعريف يصدق على الجزء والحال والصفة ويكفيه صدقه باعتبار
القيد الاول وما صدق عليها القيد الاول لا يخرجه القيد الثاني المفيد
لزيادة العموم وحاصل الكلام هنا انه لو صدق التعريف على الباري والعالم
لزم امكان انفكاك كل منهما عن الاخر في العدم بان يكون كل منهما معدوما
دون الاخر او في التحيز بان كل منهما متحيزا في حيز ولا يكون الاخر متحيزا
في ذلك الحيز فيلزم امكان عدم الواجب او تحيزه والكل محال ولا يلزم ذلك
فيما اذا حمل كل التعريف على جواز الانفكاك من احد الجانبين اذ يكفيه امكان
عدم العالم او تحيزه ولذا لم يرد المحذور بهما على تقدير الشق الثاني كما لا يخفى
قوله وبالعرض والمحل اه هكذا اورده العلامة التفتازاني في شرح العقائد
وكتب القوم مشحونة بذلك وقال المولى الخيالي هناك اي العرض الجزئي
والمحل الجزئي لان الكليين ليسا بموجودين في الخارج فلا يكونان غيرين
وعدم تصور وجود هذا العرض بدون هذا المحل ظاهر ونحن نقول
هنا بحث من وجوه اما اولا فلان عدم جواز هذا العرض بدون هذا المحل
انما يستقيم على مذهب الحكماء القائلين بان المحل من مشخصات العرض
الحال فيه لا على مذهب المتكلمين المنكرين لذلك فيمكن عندهم ان يخلق الله
تعالى هذا العرض ابتداء في محل اخر كهذه البرودة في هذه النار فلا نسلم ان
وجود هذا العرض بدون هذا المحل ممتنع عندهم نعم بعد وجوده في
محل معين يستحيل انتقاله الى محل اخر عندهم ايضا لكن تلك الاستحالة
ليست لاجل انه لو وجد في محل اخر لم يكن متشخصا بهذا التشخص ولا
موجودا بهذا الوجود الخاص بل لاجل ان الانتقال من المحل الى محل اخر من
خواص المتحيز بالذات عندهم وبالجملة هذا المحل يمكن ان يوجد بدون هذا
العرض عندهم لا سيما اذا كان بقاء الاعراض بتجدد الامثال وهذا العرض
يمكن ان يوجد ابتداء بدون هذا المحل عندهم وان لم يمكن بدونه بقاء بحسب
النوع فالانفكاك من الجانبين ممكن على مذهبهم فلا نقض بهما سواء كان
المعتبر في المغايرة الانفكاك من الجانبين او من احدهما ولعل مراد المحشي
خارج المقصد فارجع اليه في قبله في بيان الاستحالة المذكورة لان هذا المحل
من مشخصات هذا العرض خلط بين المذهبين واما ثانيا فلانه ان اراد بالجزئيين

المعينين كما هو الظاهر من قوله هذا العرض وهذا المحل فقد عرفت
ان الانفكاك بينهما ممكن من الجانبين وانه لا نقض بهما على مذهبهم وان اراد
الجزئيين المبهمين اعني وجود عرض ما في محل ما فينتقض بهما التعريفان
وان حملا على جواز الانفكاك من احد الجانبين اذ يستحيل وجود عرض ما
بدون محل ما ووجود محل ما بدون عرض ما كما ذكروه في بيان تجدد الامثال
فبينهما تلازم كل من الجانبين مع انهما غيران قطعا لا يقال الجزئيان
المبهمان ليسا بموجودين كالكليين لامتناع الوجود بدون التعين لانا
نقول المبهم الغير الموجود هو المبهم المشروط بعدم التعين كالكلي لا المبهم
بمعنى لا بشرط التعين اذ لا يلزم من عدم الاشتراط بالتعين الاشتراط
بعدم التعين في نفسه وقد صرح المصنف في شرح المواقف بان المحل المبهم والحيز
المبهم بهذا المعنى موجودان في الخارج والا لم يكن الجسم متحيزا الا بحيز معين
ان نقول لا بد له من حيز فذلك الحيز اما متعين او غير متعين والثاني باطل
لانه معدوم ولا يمكن التحيز بحيز معدوم فتعين الاول مع انه في العنصريات
ظاهر البطلان فالحق ان المبهم بمعنى لا بشرط التعين موجود في الخارج ولذا
كانت الهيولى المبهمة بهذا المعنى موجودة في الخارج عند الحكماء وان اراد بالعرض
العرض الجزئي المعين وبالمحل المحل الجزئي المبهم فاستحالة وجود هذا العرض
المعين بدون محل ما مسلمة لكن على هذا يتوجه النقض بعكس هذه الصورة
ايضا فلا وجه للاقتصار عليه بل لا بد من التعرض بالنقض بالمبهمين على
كل تقدير من الشقين كما عرفت اللهم الا ان يقال الغيران عندهم موجودان
معينان فالمبهمان او احدهما مبهم خارجان عن المعرف والتعريف بقيد
التعين في الموجودين ومرادهم من وجود العرض وجوده حدوثا وبقاء
فيندفع الوجهان معا اذ لا يمكن وجود هذا العرض المعين بهذا المعنى
بدون هذا المحل المعين وان امكن العكس واما ثالثا فلان غاية العرض
الممكن الانفكاك عن المحل ان يكون ذلك العرض صفة مفارقة للمحل فان كانت
الصفة المفارقة غير الموصوف فلا يصح ما ذكره في الشق الثاني لانه مبني على
عدم المغايرة بينهما والا فلا يصح ما ذكره هنا لانه مبني على المغايرة بين
العرض والمحل ولا يصح تخصيص الصفة في الشق الثاني بالصفات المفارقة
للواجب تعالى اعني الصفات الفعلية لان الكل [illegible] في صحة الا
الانفكاك من احد الجانبين فقط على زعم السائل فجعل الاعراض مغايرة لمحالها

دون الصفات الفعلية لموصوفها بحكم ظاهر نعم لو كانت المعتبرة المغايرة الانفكاك
من الجانبين وكانت الاعراض مع محالها كذلك على ما حققنا ولم يكن الصفات
الفعلية كذلك بناء على ان اتصاف الواجب يستحيل ان يوجد في الممكن وان يوجد
في واجب اخر لامتناع تعدد الواجب لكان له وجه وجيه لكن عرفت انه على
تقدير ان يوجد صح الانفكاك من الجانبين بين الاعراض ومحالها لا ينقض
بهما اصلا واما رابعا فلانهم صرحوا بجواز توارد العلتين المستقلتين على
سبيل البدل على معلول واحد شخصي بناء ان خصوصية العلة ليست من مشخصات
المعلول في التحقيق والا لم يجب ان يكون علة البقاء عين علة الحدوث فان اراد
ان وجود هذا في المعلول المعين يستحيل بدون هذه العلة المعينة فليس
كذلك عند تحقيق المتكلمين والحكماء لامكان وجوده بشخصه ابتداء
بعلة اخرى نعم يستحيل وجود هذه العلة الحكماء الطلبة وجوده بشخصه
الحالعلة التامة بدون هذه المعلول لامتناع انفكاك اللازم عن وجود
الملزوم فالصواب ان يقول لاستحالة وجود العلة التامة بدون المعلول له
وان امكن العكس وان اراد ان وجود هذه المعلول المعين يستحيل بدون
علة ما بموجبها لا بشرط التعيين وان كانت متعينة في نفسها فتلك الاستحالة
بدون العكس مسلمة لكن اجنبا الابهام في العلة دون العرض بحكم ظاهر
وان اعتبر في العرض ايضا يتوجه ما قدمنا واما خامسا فلانه ان اراد بالعلة التامة
فالعلة التامة عند المتكلمين اما ذات الواجب وحده بالنسبة الى كل من صفاته
الذاتية الحقيقية وليست العلة والمعلول هناك متغايرين عندهم واما ذات
الواجب مع تعلق ارادته بالنسبة الى الممكنات ولما كان تعلق الارادة من الاضافات
والاعتبارات لم يكن المجموع المركب من الذات والتعلق موجودا خارجيا فالموجود
من العلة والمعلول المتغايرين عندهم ليس الا العلة الناقصة ومعلولها وان اراد
العلة الناقصة ومعلولها المعينين فامكان الانفكاك بينهما من الجانبين
فيما كانا من الممكنات اذ يوجد هذا البناء بدون هذه الادلة وبالعكس فلا
نقض بهما وكذا ان اراد العلة الناقصة المعينة ومعلولها المبهم اذ قد يصنع الادلة
المعينة ولا يستعمل ابدا فقد وجدت بدون معلولها ويمكن ان يوجد معلولها
بدون هذه الادلة وان اراد العلة الناقصة المبهمة ومعلولها المعين فاستحالة
وجود ذلك المعلول بدون علة ما مسلمة لامتناع ترجح الممكن بنفسه لكنه مع
ما فيه من تخصيص الابهام بالعلة يتجه عليه ان من جملة العلل الناقصة ما يباين المعلول

في الحيز

في الحيز كالات البناء فكل من العلة والمعلول هناك منفك عن الاخر في
الحيز وان لم ينفكا من الجانبين في العدم فلا ينتقض بهما التعريف المختار
على تقدير الشق الاول وان اراد مطلق العلة والمعلول فيتجه احد الامور
المذكورة ان المطلق انما يتحقق في ضمن واحد من هذه الخصوصيات فان
قلت قد يتحقق في ضمن ذات الواجب مع الممكنات لان ذات الواجب علة
ناقصة لكل من الحوادث والانفكاك بينه وبين شيء من معلولاته من
الجانبين لا في العدم ولا في الحيز لما عرفت من لزوم امكان عدم الواجب
او تحيزه وهذا القدر يكفي في الانتقاض بمطلق العلة والمعلول ليس
المراد الانتقاض بكل علة ومعلولها قلت نعم لكن على هذا لا وجه لقوله
مطلقا اذ الظاهر منه تعميم العلة من الباري وغيره بل ومن العلة التامة
والناقصة على ما لا يخفى قوله بل بالعلية والمعلولية اي بل نقض بالاب مع وصف
العلية والمعلولية لان الوصفين المذكورين متضايفان حقيقيان كما
كالابوة والبنوة متلازمان خارجا وذهنا فلا يمكن ان ينفك احدهما عن
الاخر في الواقع لا يقال هما غيران ولا يصدق عليهما التعريفان لانا نقول
المتضايفان الحقيقيان لكونهما من الامور الاعتبارية معدومان في الخارج
فلا يكونان غيرين لا يقال المعدومان هما حقيقيان كالابوة والبنوة والعلية
والمعلولية لا المشهوران كالاب والابن والعلة والمعلول مع قطع النظر
عن عوارض الابوة والبنوة والعلية والمعلولية فلا ان هما موجودان
متغايران وينفك احدهما عن الاخر وان اريد المعروض مع العارض
فهما معدومان لان عدم الجزء يستلزم عدم الكل لا يقال نريد المعروض مع
العارض لكن بشرط ان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا عنه لانا
نقول ذلك التقييد الداخل من الامور الاعتبارية ايضا فلا يكون المجموع
موجودا في الخارج بل في الذهن فقط واما الاحكام الخارجية عليه كما في قولنا
الاب متحيز فهي باعتبار وجوده الخارجي فلا اشكال ومن هنا انقدح
ما نقله شارح المواقف عن الآمدي من ان الصفات الفعلية غير الواجب تعالى
لانها عبارة عن تعلقات الارادة او صفة التكوين عند مثبتيها والتعلقات
امور اضافية لا وجود لها قوله فوجود الجزء بدون الكل اه اما قبل الجزء من
حيث اتصافه بالجزئية يستحيل ان يوجد بدون الكل وكذا الموصوف بشرط
الموصوفية بتلك الصفة يمتنع ان يوجد بدونها كعكسها فلا امكان للانفكاك

بينهما ورده العلامة التفتازاني في شرح المقاصد بان المعتبر في التعريف هو
الانفكاك بمعنى وجود ذات احدهما بدون الآخر مع قطع النظر عن الاوصاف
بهذه العوارض والا لا ينتقض التعريف بالمتضايفين كالاب والابن وما
كالاخوين وكالعلة والمعلول بل كل غيرين لان الغيرين من الاسماء الا
الاضافية وسبق تحقيق ثم انك عرفت ان مراده من الصفة هنا الصفة
الغير اللازمة لا اعم من اللازمة لان ذات الملزوم ابية عن انفكاك لازمها
عنها فلا امكان للانفكاك بينهما امكانا ذاتيا فضلا عن الامكان الوقوعي
فمن عمم الصفة ههنا من الصفات الذاتية للواجب تعالى فقد غفل وان اراد
بالجواز الاحتمال العقلي بمعنى انه يجوز عند العقل ان يوجد الذات ولا توجد
تلك الصفة ولذا انفاها كثير من العقلاء ففيه انه لو صح فانما يصح في تعريف
الاشعري لانه هذا التعريف المختار لما عرفت ان حمل الجواز فيه على الامكان
العقلي يوجب انسداد كنه الحبر قوله واجيب عنه بان المراد اه بمعنى اختيار
الشق الاول ونقول لا نم انه على هذا ينتقض بالباري والعالم والعرض والمحل
والعلة والمعلول وانما ينتقض بهذه الامور لو كان المراد امكان انفكاك
كل منهما عن الاخر في الوجود فقط وهو ممنوع لجواز ان يكون المراد اعم من
انفكاكهما وجودا او تعقلا والانفكاك الوجودي من الجانبين وهو
ان يوجد كل منهما بدون الاخر والانفكاك التعقلي منهما هو ان يوجد الحكم
بوجود كل منهما ولا يوجد الحكم بوجود الاخر فالمنفكان في الاول هما
الموجودان وفي الثاني المحكمان كما يدل عليه ما في المواقف وشرحه حيث
قالا فقيل في الجواب عن الايراد المراد جواز الانفكاك من الجانبين تعقلا
او وجودا ومنهم من صرح به فقال الغيران هما اللذان يجوز العلم بكل منهما
مع الجهل بالاخر ولا يمتنع تعقل العالم والجزء بوجوده بدون تعقل الباري
والجزء بوجوده ولذلك احتاج في وجود الباري بعد العلم بوجود العالم
الى الاثبات بالبرهان انتهى فليس المراد من التعقل مجرد التصور لان
الصفة الحقيقية والموصوف يمكن ان يتصور ذات كل منهما بدون الاخر مع قطع
النظر عن الاتصاف وعارض الاضافة بينهما فيلزم ان يكونا غيرين بل المراد
الحكم الجازم بوجود كل منهما بدون الحكم بوجود الاخر وكذا ليس المراد بانفكاكهما
وجودا او تعقلا انفكاكهما في الوجود الخارجي والذهني لانهم لا يقولون بالوجود
بالوجود الذهني ثم هذا الجواب مبني على حمل الجواز على الامكان الوقوعي بحسب

نفس الامر لان كل متغايرين يمكن في نفس الامر ان ينفك الحكم بوجود كل منهما عن
الحكم بوجود الاخر سواء امكن انفكاك وجود كل منهما عن الوجود الاخر كزيد
وعمرو او انفك احدهما عن الاخر دون العكس كالباري والعالم او لم يمكن
انفكاك شيء منهما عن الاخر كالجسمين اي الجوهرين القديمين لا مبني على حمله
على الامكان العقلي الذي هو تجويز وجود كل منهما بدون الاخر كما حسب الشارح
بقي ان قول الشارح ولو في التعقل صريح في تعميم الانفكاك من الجانبين في النقل
خلل وفي المنقول اختلال اما الاول فلما نقلناه عن المواقف وشارحه
ووافقهما شارح المقاصد من تخصيص الجواب بالانفكاك التعقلي من الجانبين
واما الثاني فلما اشرنا من ان الانفكاك التعقلي اعم مطلقا من الانفكاك
الوجودي فبعد الحمل على التعقلي لا وجه لتعميمه من الوجودي ولذا اقتصروا عليه الا
ان يقال لنبه بهذه التعميم على ان المغايرة بين المنفكين وجودا هي باعتبار
انفكاكهما وجودا لا باعتبار انفكاكهما تعقلا فمرادهم هو الانفكاك في
الجملة ولو في التعقل لا وجودا فقط فافهم قوله ولا يجوز مثل ذلك لانه الى
الصفة اه يعني على هذا الجواب لا يصدق التعريف على الصفة والموصوف
والجزء والكل ان لا يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين لا في الوجود
ولا في التعقل اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه لا يجوز ان يوجد الحكم بوجود
الصفة ولا يوجد الحكم بوجود الموصوف لبداهة استحالة وجود الصفة
بدون الموصوف وان امكن الحكم بالعكس وكذا لا يجوز ان يوجد الحكم بوجود
الكل ولا يوجد الحكم بوجود الجزء لبداهة استحالة وجود الكل بدون الجزء
وان امكن الحكم بالعكس ومن غفل عنه قال ما قال ثم ان هذا الجواب مبني
على ان الموصوف ومطلق الصفة ليسا بغيرين عند ارباب هذا التعريف
سواء كانت صفة لازمة او غير لازمة فما قيل هذا الجواب لا يستقيم في العرض
العرض مع المحل منقوض بما قدمنا من ان غاية العرض الصفة المفارقة
على ان هذا العرض وهذا المحل منفكان من الجانبين في الوجود وما لا
لا يكونان منفكين من الجانبين لا في الوجود ولا في التعقل فلا نم انهما غيران
عند اصحاب التعريف قوله قال الاستاد يعني الشريف المحقق في شرح المواقف
تابعا للعلامة شارح المقاصد هذا الجواب صحيح الا لم يكن في
التعريف حينئذ عدم اي خير اي لو كان التعريف بان يقال موجودان يجوز
انفكاكهما اذ على هذا الجواب يكون معناه موجودان يمكن انفكاك وجود

كل منهما ويلزم ان يوجد الحكم عن وجود الاخر سواء وجد الحكم بعدمه
او لم يوجد او الحكم بوجود كل منهما عن الحكم بوجود الاخر بمعنى ان يوجد
الحكم بوجود كل منهما ولا يوجد الحكم بوجود الاخر سواء وجد الحكم بعدمه
او لم يوجد ايضا فح لا يصدق على الصفة والموصوف ولا على الجزء والكل
ويصدق على مثل البارى والعالم والجسمين القديمين وغيرهما لما عرفت
فيصح واما مع هذا القيد فلا يصح لان هذا الجواب اذ يصح التعريف على هذا
الجواب موجودان يصح انفكاك كل منهما عن الاخر اما في العدم بان يكون
كل منهما معدوما او متحيزا دون الاخر او في التعقل بان يوجد الحكم بكون
كل منهما معدوما او متحيزا ولا يوجد الحكم بكون الاخر كذلك حكما مطابقا
للواقع مع انه لا يمكن ان يوجد الحكم المطابق بعدم البارى او تحيزه ولا الا
يوجد الحكم بكون العالم كذلك فلا يكون بينهما انفكاك تعقلى من الجانبين
بهذا المعنى فلو صح الجواب المذكور مع هذا القيد لزم احد الامرين اما عدم
صدق التعريف على البارى والعالم واما ان يكون الحكم بعدم الواجب او
تحيزه مطابقا للواقع والكل باطل وان عمم الحكم من المطابق وغير المطابق
ليصدق التعريف على البارى والعالم يلزم ان يصدق التعريف على الصفة
والموصوف والجزء والكل فيلزم ان يكونا متغايرين وهو ايضا باطل وتحقيق
هذا المقام ان هذا الجواب مع هذا القيد يقتضى الحكم بعدم البارى او تحيزه صح
تحققه وبدون هذا القيد لا يقتضيه بل يقتضى الحكم بوجود كل منهما بدون
الحكم بوجود الاخر وعدم الحكم بوجود الاخر اعم من الحكم بعدمه والاعم
لا يستلزم الاخص فيصح بدون القيد لا معه وهو المستفاد من شرح
المقاصد والذين عقلوا عنه قالوا ما قالوا ومنهم الشارح كما ستطلع عليه
قوله لجواز تعقل وجود كل منهما بدون الاخر اه قيد للوجود ليدخل عدم
كل منهما تحت التعقل وغير المطابق هو الحكم بعدم الموصوف عند وجود
الصفة وبعدم الجزء عند وجود الكل لا قيد للتعقل بمعنى جواز تعقل وجود
كل منهما بدون تعقل وجود الاخر اذ الموصوف بالمطابقة واللامطابقة
هو الحكم لا عدم الحكم فالحكم بوجود كل منهما مطابق وعدمه بوجود الاخر عن الحكم صح
او بعدمه لا يوصف بالمطابقة واللامطابقة كما لا يخفى ومن ههنا يظهر
فساد قيل يمكن صحة هذا الجواب مع هذا القيد بان جواز انفكاك احد
الشيئين عن الاخر في الوجود انما يكون بطريان ضد الوجود وهو العدم

عليه

عليه دون الاخر وجواز انفكاكه عنه في العدم انما يكون بطريان ضد العدم
اى الوجود عليه بدون طريانه على الاخر لا باتصافه بالعدم بدون اتصاف
الاخر به فيكون معنى قولنا جاز انفكاكهما في عدم بعد ملاحظة الجواب
المذكور انه جاز ان يتعقل كل منهما موجودا بدون ان يتعقل الاخر كذلك
لا انه جاز ان يتعقل كل معدوما دون الاخر فح لا خفاء في صحة هذا الجواب
ولو مع قيد المذكور قوله قلت هذا الجواب اه ابطال الجواب المذكور وتعريض
للاستاد بانه غير صحيح على الاطلاق لا مع هذا القيد فقط قلت هذا مبنى
لشىء من وجهين الاول ان يكون المراد بجواز تعقل كل منهما بدون الاخر
تجويز العقل بوجود كل منهما بدون الاخر مبنى على الجواز في التعريف على
الامكان العقلى وقد عرفت ان حمله عليه بمعزل عن قيد الحيز لما دل عليه
كلامه فيما سبق فليس مراد المعرف والمجيب ذلك بل الامكان بحسب نفس
الامر لكن المنفكين اعم من الموجودين والحكمين كما عرفت على ان قوله وان
عمم التعقل اه باطل لان التجويز بمعنى الاحتمال العقلى لا يوصف بالمطابقة
واللامطابقة الا ان يحمل على الحكم بالجواز الثانى ان ما لا يجوزه العقل هو الحكم
بوجود العالم مع الحكم بعدم الصانع لا عدم الحكم بوجود الصانع كيف وذلك
الحكم واقع للمستدلين قبل اثبات وجود الصانع بالبرهان وللاطفال قبل
مرتبة الاستدلال ومراد المصنف الاستاد المحقق وشارح المقاصد ذلك وانه لم يوصف
عدم الحكم بوجود الصانع بالمطابقة واللامطابقة فلا وجه لقوله وان عمم اه اذ لا
حكم هناك سوى الحكم بوجود العالم وهو مطابق للواقع وبالجملة الحكم بوجود
الصانع قبل العالم متحقق مع عدم الحكم بوجود العالم بل مع الحكم بعدمه في ذلك
الوقت والحكم بوجود العالم متحقق مع عدم الحكم بوجود الصانع وكل من
الحكمين مطابق للواقع فقد انفك كل من الحكمين المطابقين عن الاخر بان
يكون كل منهما موجودا بدون الاخر وليس هناك حكم بعدم كل منهما او بعدم
احدهما حتى لا يكون الحكم بعدم الصانع مطابقا فيصح الجواب المذكور بدون
هذا القيد لا معه لانه يقتضى الحكم بعدم كل منهما او تحيزه وعدم الحكم بكون
الاخر كذلك فيلزم المحذور كما قال العلامتان وهذا كله ظاهر وان خفى
على الشارح فقوله لما ذكره الاستاد بعينه غير مستقيم ومنشأ الغلط انه
جعل قوله بدون الاخر في تفسير التعقل بقوله بان يتعقل وجود كل منهما
بدون الاخر قيدا للوجود فدخل عدم كل منهما في التعقل فقال ما قال وليس

كذلك بل هو قيد للتعقل بمعنى ان يتعقل وجود كل منهما بدون ان يتعقل وجود
الاخر وهذا القدر كاف في انفكاك احد الحكمين عن الاخر ولا يتوقف
ذلك الانفكاك على الحكم بعدم الاخر حتى يتحقق هناك حكم غير مطابق
على ما لا يخفى هكذا يجب ان يفهم هذا المقام نعم يرد على العلامتين ان هذا
الجواب بدون هذا القيد غير صحيح من وجهين احدهما انه يستلزم
صدق التعريف على كل صفتين من الصفات الحقيقية للواجب تعالى
لانفكاك كل منهما عن الاخر في التعقل بهذا المعنى وان لم يمكن انفكاك شيء
منهما عن الاخر بحسب الوجود وقد نبه في شرح المواقف بان هاتين
الصفتين لا توصفان بالمغايرة الثاني انه يستلزم ان لا يصدق التعريف
على الموصوف وصفاته الفعلية لانها نسبية لا يمكن تعقلها بدون
تعقل الموصوف فلا انفكاك بينهما من الجانبين لا في الوجود ولا في التعقل
مع انها غير الموصوف كما نقل عن الامدي الا ان يقال الصفات الفعلية لكونها
اضافية ليست بموجودة فلا تكون غير الموصوف وتخرج بقيد الوجود
هذا ويتجه على هذا الجواب مع هذا القيد انه يستلزم صدق التعريف على
الكل والجزء فيلزم مغايرتهما وذلك لانك عرفت ان المراد من الحيز هو
الواحد الشخصي وليس الكل والجزء متحدين في الحيز الواحد والا لم يكن الكل
اعظم من الجزء فكل منهما ينفك عن الاخر في الحيز وجودا وتعقلا وان لم
يكن بينهما ذلك الانفكاك في العدم لا يجب تحقق ذلك العدم ولا يجب
تعقله قوله لا يستلزم عدم احدهما اي عدم شيء منهما لان اضافة الاحد
المبهم للعهد الذهني فيكون في حكم النكرة في سياق النفي فالمعنى على السلب
الكلي لا على رفع الايجاب الكلي ولذا خرج الجزء والكل والصفة والموصوف
مع ان عدم الجزء والموصوف يستلزم عدم الكل والصفة لكن يخرج معهما
الصانع مع العالم واللوازم مع ملزوماتها ايضا لان عدم الصانع واللازم
يستلزم عدم العالم والملزوم وان لم يخرج الجسمان القديمان بناء على ان
عدم شيء منهما لا يستلزم عدم الاخر لعدم العلاقة المشعور بها بينهما
ونحن نقول تحقق الملازم والملزوم فيما بين اعيان الموجودات سوى
ذات الواجب وصفاته الحقيقية محل نظر عند الاشاعرة قوله ويشبه ان
يكون اه حيث قال يجب عدم احدهما اه ولم يقل يجب وجود احدهما بدون
الاخر مع انه الظاهر لكن التعريف المذكور ظاهر في عدم استلزام الوجود

للوجود

للوجود لانه استلزام العدم للعدم قوله فلا يرد عليه اه اذا كان مراد الشيخ عدم
استلزام عدم شيء منهما عدم الاخر فلا يرد على الشيخ او على تعريفه الا
النقض المذكور اي النقض بالصانع والعالم واللازم والملزوم يعني لا يرد عليه
النقض بالجزء والكل والصفة والموصوف كما ورد النقض بالكل على التعريف
المختار بحسب رشق الترديد وفي هذا الحصر دلالة على ان جميع الاعراض مع
محالها مندرجة في الصفة والموصوف قوله لا يكون الاشارة الحسية الى احدهما
عين الاشارة الى الاخر تحقيقا اي الاشارة المحققة كما في الاشارة الى الاجسام
وعوارضها المحسوسة او تقديرا اي اشارة مفروضة كما في الاشارة الى المجردات
وصفاتها فانها غير محسوسة باحدى الحواس فلا يمكن الاشارة الحسية اليها
لكن على تقدير فرض الاشارة الحسية اليها لا يكون الاشارة الى واحد منها عين
الاشارة الى الاخر فيكون الجسمان وكذا المجردان او احدهما جسم والاخر
مجرد غيرين ولا يكون الموصوف والصفة غيرين لان الاشارة الى الموصوف
قصدا عين الاشارة الى صفته تبعا وبالعكس وكذا لا يكون الصفات لموصوف
واحد غيرين لاجل ذلك واما العرض مع المحل فمندرج في الصفة والموصوف
كما عرفت ولكن يدخل فيه الكل والجزء مع انهما ليسا بغيرين فلا يكون مانعا
وذلك لان الاشارة الى الكل غير الاشارة الى الجزء وفيه بحث ظاهر لان
الاشارة الى الشيء لا يجب ان يكون امتدادا جسميا منطبقا على سطح المشار اليه
بل قد يكون امتدادا سطحيا او خطيا منطبقا على جزء منه والجواب ان اتحاد
الاشارتين انما يصح على مذهب الحكماء القائلين باتصال اجزاء الجسم والكلام
هنا مبني على مذهب المتكلمين النافين للاتصال فلما انفصل اجزاء الجسم
فالاشارة الى كل جزء اخر وغير الاشارة الى الكل حقيقة وان اتحدت الاشارتان
في عرف العامة فان حملت العينية على ما يعم المتعارفة فلا يدخل الكل والجزء
ايضا كما لا يخفى قوله ولا باس به اي بدخول الكل والجزء لان هذا المقام يجوز فيه
التعريف بالاعم من الكل والجزء لان الغرض من قول المص لا هو ولا غيره نفي تعدد
القدماء المستقلة المتغايرة جوابا عما اورده المعتزلة على الاشاعرة في اثبات
الصفات القديمة ويكفي في بيان هذا الغرض تعريف الغيرين وتمييزهما عن
الموصوف والصفة ولا يتوقف على تمييزها عن الكل والجزء ايضا اذ ليس الصفة
جزء للموصوف فلا دخل لتمييزها عنهما في هذا البيان فقد عرفت ما في
كلامه من التسامح واقول لم يرتض شيئا من التعريفين واخترع من عند

نفسه تعريفين اخرين ورجح الاخير ودفع مايرد عليه من صدقه على الكل
والجزء وهذا الدفع صالح لدفع مايرد على تعريف الاشعري مع حمله على ظاهره
اذ نقول الظاهر من تعريفه ان امكان الانفكاك من احد الجانبين يكفي لسلب
اللزوم كما يكفي المغايرة بينهما سواء امكن انفكاك كل منهما عن الاخر او
احدهما فقط فيدخل الجسمان القديمان والصانع مع العالم والموصوف
مع صفته المفارقة وكذا العرض مع محله ولا يدخل الموصوف مع صفته اللازمة
والمحذور فيه سهل انه يدخل فيه الكل والجزء ولا باس به كما قال قلت شعري
لم عدل عنه قوله وما نقل من القول اه جواب سؤال يرد على قوله ولكن يدخل
فيه الجزء والكل فان المراد منه فينتقض منعا عند الاشاعرة وان لم ينتقض
عند جمهور المعتزلة القائلين بمغايرة الجزء للكل فتوجه عليه انه ينتقض
عند جمهورهم ايضا بناء على ما قيل فاجاب عنه بان ما قيل نقل محتمل لا يصح
الاعتماد عليه بل المعتزلة باجمعهم قائلون بمغايرة الجزء والكل بناء على ان
معنى الغير عند غير الاشاعرة نقيض هو هو فيكون الصفة والجزء غير الموصوف
والكل لعدم صحة الحمل بينهما واذا الصفة والموصوف غيرين عندهم فالجزء
والكل فينتقض التعريف عندهم جمعا وان لم ينتقض منعا فما قيل لعل الغرض
من نقل هذا الكلام هو الاشارة الى الاعتراض على قوله ولا باس به مع جوابه
حاصل الاعتراض ان هذا القول غير صحيح لان القول بمغايرة الجزء للكل
مخصوص اه ليس بشيء لان ذلك القول الصحيح وان انتقض التعريف على
مذهب المعتزلة ايضا كما عرفت قوله قال الامام اه شروع في الجواب عما اوردوا
على الاشاعرة في قولهم لا هو ولا غيره بانه رفع للنقيضين لان غير الشيء
نقيض هو هو واجاب عنه الامام بان ليس مراد الاشاعرة بقولهم ولا
غيره نفي الغير بمعنى نقيض هو هو ليلزم ارتفاع النقيضين بل بمعنى اخر
اصطلحوا عليه وهو اخص مطلقا من المعنى اللغوي على ان يكون نقلا للعام
الى الخاص كنقل الدابة من مطلق ما يدب على الارض الى ذات القوائم الاربع
فالنزاع بين الفريقين لفظي ورده شارح المقاصد بما حاصله انه لو كان الامر
كما قال لكان الحكم بعدم مغايرة الصفات للذات بديهيا مستغنيا عن
الدليل مع ان من الاشاعرة من استدل عليه بدليل فاسد ورده الشريف
في شرح المواقف بانه غير مرضي لانهم ذكروا ذلك في الاعتقادات المتعلقة
بذات الله تعالى وصفاته فكيف يكون امرا لفظيا محضا متعلقا بمجرد الاصطلاح

مع ان بعضهم

مع ان بعضهم قد تصدى للاستدلال عليه والحق انه بحث معنوي وتبعه الشارح
المحقق اقول ويدل على كونه بحثا معنويا قطعيا استدلالهم اي بعض
الاشاعرة الصريح فيه ان الاشاعرة قصدوا به اثبات معنى الغيرية في الشرع والعرف
واللغة لا اثبات معنى اصطلحوا عليه وهو ظاهر وهو نفي لزوم تعدد القدماء
اي المتغايرة والا فتعدد القدماء لازم لاثبات الصفات الحقيقية البتة وقد
عرفت ان التعدد اعم من التغاير واي فساد المترتب على البحث المعنوي نفي تغاير
القدماء لا نفي تعددها قوله ولا يترتب عليه اقول لو قال الاشاعرة جواب
المعتزلة ان اردتم لزوم تعدد القدماء المستقلة بذواتها فالملزوم مم اذ لا
استقلال للصفات وان اردتم لزوم تعددها مطلقا ولو غير مستقلة فالملزوم
مسلم وبطلان اللازم مم فان النصارى انما كفروا لاثباتهم قدماء مستقلة
لا لاثباتهم قدماء متعددة لكفاهم من غير تعرض بان الصفات يطلق
عليها غير الذات اولا فيبتني على نفي الاستقلال لا على نفي الغيرية الا ان يقال
الغيرية لازمة للاستقلال عند الاشاعرة ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم
فيترتب عليه هذا الغرض وان لم يتوقف عليه قوله وقال صاحب المواقف
اه هذا جواب اخر بدل جواب الامام ومبني على ان الغير بمعنى نقيض هو هو
وانت تعلم انه انما يصح في المشتقات اه هذا مما اورده شارحا المقاصد والمواقف
وتبعهما الشارح ويمكن دفعه بان مراد المص توجيه قول الاشاعرة ان صفات
الواجب تعالى ليست عين الذات ولا غيرها بحمل الصفات في كلامهم على الصفات
المشتقة وهو لا ينافي كون الكلام في مبادي المشتقات لان حاصله ان الصفات
القائمة بذات الواجب مثل العلم والقدرة مما يحمل المشتق منها على ذات
الواجب ولا شيء مما يغاير الذات بالاستقلال مما يحمل المشتق منه على الذات
ينتج من الشكل الثاني ان الصفات ليست مما يغاير الذات بالاستقلال فلا محذور
في اثباتها فيندفع ايراد المعتزلة بهذا الطريق ايضا قوله واستدل المعتزلة اه
عطف على قوله واستدل القائلون اه اي استدل المعتزلة على انه ليس له تعالى صفات
حقيقية زائدة بل هي عين الذات والجواب انه يكفي بكفر النصارى لاثباتهم
قدماء مستقلة بذواتها ولهذا اي لاجل انهم اثبتوا تلك القدماء جوزوا
انتقال بعضها وهو صفة العلم الى بعض اجزاء الابدان وهو بدن
مريم وهو استدلال اني لاثباتهم قال العلامة التفتازاني في شرح
العقائد والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك

لانهم اثبتوا الاقانيم الثلثة التي هي الوجود والعلم والحيوة وسموها
الاب والابن وروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن
عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذواتا متغايرة
وههنا بحث من وجوه اما اولا فلان حديث الانتقال لا يستقيم على
زعم النسطورية منهم باتحاد اقنوم العلم بجسد المسيح بطريق الاشراق
كما تشرق الشمس من كوة على البلور واما ثانيا فلو سلم فلا كفر في اثبات
القدماء المتغايرة بالذات ولذا لم يصح اكفار الفلاسفة في اثبات العقول
المجردة القديمة واما ثالثا فلو سلم ذلك ايضا فحيث لم يصرحوا بذلك
كان غاية الامر لزوم الكفر لهم لا التزامه والكفر هو التزامه لا لزومه
وما قيل لزوم الاستقلال للانتقال بين فيكون من قبيل التزام الكفر
محل نظر لجواز ان يجوزوا انتقال العرض والصفة من محل الى محل اخر
ومن موصوف الى موصوف اخر وذلك لان الانتقال ليس بديهي الاستحالة
كيف وقد احتاجوا في بيان الاستحالة الى دليل كما قيل فالوجه في الجواب
ان يقال تكفير النصارى ليس لاثباتهم قدماء متعددة بل لاثباتهم
الهة ثلثة هم الواجب تعالى والمسيح عليه السلام ومريم سواء كان ذلك بطريق
الحلول او الاتحاد بطريق الامتزاج كالخمر بالماء او بطريق الاشراق او بطريق
الانقلاب لحما ودما او بطريق اخر يزعمون كما يدل عليه قوله تعالى وما من
اله الا اله واحد بعد قوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة وقوله
تعالى خطابا لعيسى عليه السلام ءانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين
من دون الله الاية **قوله** واعلم ان مسئلة زيادة الصفات الخ ولا يلزم من
نفي زيادة الصفات نفي الصفات ليكون كفرا لان حاصل نفي الزيادة
نفي الصفات الحقيقية الزائدة على الذات لا نفي مطلق الصفات ولو
كانت اعتبارية هي عين الذات بالمعنى السابق فما قال المصنف في المواقف من
ان المعتزلة كفرت في ستة امور منها نفي الصفات ففيه نظر ظاهر لا يخفى
الا ان يحمل على التهديد والتنفير عن مذهبهم **قال المص** فهو عالم قدم صفة
العلم لكونها ام الصفات ولم يقل عالم بعلمه كما يقوله الاشاعرة وجمهور
المتكلمين احترازا عما زعمه النافون من كونه عالما بذاته للاكتفاء بما تضمنه
المقدمة السابقة ولان الادلة الموردة لاثبات علمه تعالى لا تثبته بهذا القيد
ولذا كانت مشتركة بيننا وبين المعتزلة النافين للصفات وفاء التفريع

دلت

ان صح

دلت على دليل هذا الحكم هو المقدمة السابقة وقوله اما سمعا واما عقلا دليل
هذا الحكم في الظاهر ودليل ما تضمنه المقدمة من كونه تعالى متصفا بصفة كمال
هو العلم اذ لا يجوز ايراد دليلين مستقلين لشيء واحد بدون العطف
ولان ما تضمنه المقدمة ليس بديهيا بل هو نظري يحتاج الى دليل ولم يذكر
بعد **قوله** اما سمعا فلقوله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب
والشهادة الاية الغيب ما لم يتعلق به علم مخلوق اصلا وهو الغيب المطلق
او مخلوق معين وهو الغيب المضاف بالنسبة الى ذلك المخلوق وهو مراد
الفقهاء في تكفير الحاكم على الغيب وربما يكون المضاف من عالم الشهادة
فالمراد في الاية بقرينة المقابلة الغيب المطلق واللام للاستغراق اذ لا قرينة
للعهد وبقرينة قوله تعالى علام الغيوب واذا كان كل غيب واجبا كان
او ممكنا موجودا او معدوما او ممتنعا معلوما له تعالى فيكون كل موجود
يشاهده المخلوق معلوما له تعالى بالطريق الاولى فهذه الاية تدل على انه	يشاهده
تعالى عالم بجميع المعلومات وتتضمن دليلا اخر اوردوه على هذا المطلب لانها
تدل على ان لا معبود الا هو ويلزمه ان يكون خالقا لكل شيء بالاختيار
كما هو الواقع في نفس الامر والخلق بالقصد والاختيار يستحيل بدون
العلم فلذا اختار في الدليل السمعي هذه الاية على قوله تعالى والله بكل
شيء عليم مع ان الاستغراق مصرح به فيها لان الشيء في عرف الشرع
بمعنى الموجود بخلاف الغيب وحمله على ما يعم الموجود والمعدوم يحتاج
الى قرينة ايضا وبعد ذلك لا تضمن الدليل الاخر فان لهم على هذا المطلب
طريقين طريق الاتقان وطريق القدرة والاختيار والعمدة هو الثاني كما
اشار اليه شارح المقاصد واقتصر في الدليل العقلي على طريق الاتقان اعتمادا
على تضمن الاية طريقة القدرة ايضا **قوله** فلان الافعال المتقنة اي المحكمة
المشتملة على لطائف صنع وبدائع الترتيب وحسن الملائمة للمنافع و
المطابقة للمصالح وجميع الافعال المتقنة لان الفعل الواحد المتقن لا يدل
على علم فاعله كما ان هذه كلام واحد بليغ بحسب الظ فانه لا يدل على
بلاغة متكلمه لجواز ان يكون يقع ذلك الكلام منه على طريق الاتفاق لا
يقصد منه بخلاف ما اذا تكرر منه امثاله **قوله** ومن تفكر في بدائع
الايات السماوية والارضية من خلق الافلاك والعناصر بما فيها من الاعراض
والجواهر وانواع المعادن والنباتات واصناف الحيوانات على اتساق

وانتظام واتقان واحكام يحار فيها العقول والافهام ولا تفي بتفاصيلها ال
الدفاتر والاقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الاثار
العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان لم يؤت من العلم الا
قليلا ولم يجد الى الكثير سبيلا فكيف الى ما ترى في عالم الارواح وفيما بين الارض
والسموات ولما ما يقول به الحكماء من المجردات كما قال الله تعالى ان في خلق السموات
والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس
وما انزل الله من السماء من ماء فاحيى به الارض بعد موتها وبث فيها من كل
دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لايات لقوم
يعقلون وجدد فايق حكم تدل على كمال حكمة صانعها وعلمه الكامل كما قال
تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه اي القرآن او الر
الرسول او التوحيد او الله تعالى كما قاله البيضاوي الحق الثابت في الواقع فا
فالضمير على الاحتمال الاخير المذكور في الاية السابقة وقد تقرر ان المراد بالجلالة
هو الذات المستجمع لجميع الصفات الكمالية لا لمجرد الذات فاذا كان الذات المستجمع
حقا ثابتا يلزم ثبوت علمه تعالى الكامل لجميع المعلومات فلا يرد ما قيل ان هذه الاية
لا تصلح شاهدا لما نحن فيه اذ ليس الكلام في انه الحق انتهى اذ ليس المراد الاستشهاد
بها بشهادة احتمال الضمير واذا ثبت الاحتمال سقط الاستدلال بل المراد
النظر الى الاحتمال الاخير وما قيل في دفعه ان الحق بمعنى المتصف بالصفات
الكاملة ففيه نظر لا يخفى قوله ولا يرد عليه ما اورد وهذا السؤال للترديد
بان يقال ان اريد الانتظام والاحكام من كل وجه بحيث لا اخلال فيها اصلا و
ملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث لا يتصور ما هو اكمل منها
فظاهر انها ليست كذلك بل الدنيا طافحة بالشرور والافات وان اريد
في الجملة ومن بعض الوجوه فذلك الدليل جار في مثل بيوت النحل والعنكبوت
لان بيوت النحل مسدسة الاشكال متساوية منتظمة بحيث تعجز عن صنعها ا يعجز ع
المهندسون بالات هندسية ولا يبقى بينها فرج كالدوائر وهي اوسع من المربعات
وسائر المضلعات وكذا اتحاد النحل بطبعه لا ميرهم كمال الاطاعة وبيوت العنكبوت
نسيج يعجز عنه النساجون وموافقة لغرضها من صيد الذباب ومثلها كثير
في الحيوانات فيلزم ان يكون عالمة مع تخلف حكم المدعى اعني العلم عن تلك
الحيوانات وان رح اعتمد على ظهور انتفاء الشق الاول فاورد النقض
بالجريان والتخلف فاجاب اولا بمنع الجريان مستندا بان الافعال الصادرة

عن الحيوانات

عن الحيوانات ليست مخلوقة لها فلا تدل على علمها بل على علم خالقها وثانيا لو صح
ما صح الاستدلال على تفاوت علوم المصنفين بمصنفاتهم المتفاوتة اتقانا
واحكاما واللازم ظاهر الفساد فالحق ان الصدور الدال على العلم اعم من الايجاد
والكسب فلذا بادر للجواب بمنع التخلف بعد تسليم الجريان مستندا بدلالة ظاهر
الكتاب والسنة على علم بعضها كالنحل حتى ذهب بعضهم الى نبوتها حملا
للايحاء على المعنى المختص بالانبياء عليهم السلام كارسال الملك لكن المختار انه
بمعنى الالهام وبعد ذلك يدل على علمه لان الالهام نوع من العلم وكذا الكلام
في نملة سليمان عليه السلام وهدهده وامثالهما قال بجميع المعلومات اي الماهيات
التي من شانها ان تكون معلومة كلية كانت او جزئية ذاته تعالى او غيره موجودة
او معدومة حقيقية او اعتبارية فباثبات اصل العلم رد من زعم انه تعالى
لا يعلم شيئا وبهذا القيد رد من زعم انه لا يعلم بعضها اما ذاته كما زعم البعض
والجزئيات المادية كما زعم البعض الاخر هذا ان حمل الجميع على معنى الكل الافرادي
وان حمل على معنى ما يطلق عليه الجميع افراديا كان او مجموعيا كان ردا لمن زعم
انه لا يعلم المجموع الغير المتناهي ايضا وهو الانسب بهذا المقام قوله فلما سبق
من دلالة الافعال يعني ان تلك الافعال المتقنة تدل على كمال علم فاعلها بحيث
لا يعزب عن علمه مثقال ذرة ومن كان علمه كذلك فهو عالم بكل ما يصح ان يعلم
موجودا كان او معدوما ان لا بد في الايجاد الاختياري ان يكون الموجود معلوما
قبل الوجود ليصح الترجيح والايجاد وبعد الوجود معلوم للموجد بالطريق الاولى
مع ان العلم ببعض المعلومات دون بعض من سمات النقص عند الفطرة السليمة
ويجب تنزيهه تعالى عن امثاله عند جميع العقلاء فلا يرد ما قيل انما يدل
الافعال المتقنة على العلم بها وهي بعض المعلومات لا جميعها لا يقال فعلى هذا
يثبت به علمه تعالى بذاته لانه مما يصح ان يعلم فلا حاجة الى قوله واما علمه بذاته
لانا نقول لما كانت الافعال غير الذات فغاية ما تدل عليه قطع العلم بجميع الاعيان
على ان العلم يقتضي اضافة بين العالم والمعلوم وتلك الاضافة تقتضي المغايرة
بينهما فكون الشيء مما يصح ان يكون عالما بذاته محل تامل ولذا انكره بعض الفلاسفة
ولم يرد ان المغايرة الاعتبارية كافية بقي كلام هو انه لم يتعرض بالدليل السمعي بذاتها
اعني الاية السابقة ههنا اكتفاء بذكره فيما سبق لانه كما دل على اصل العلم
دل على احاطته بالكل كالدليل العقلي الذي هو اتقان الافعال على ما عرفت
واما قيل التصديق بحقية الكتاب والسنة موقوف على التصديق بارسال الرسل

وانزال الكتب الموقوفين على العلم والقدرة فاثباتهما واثبات ما يتوقف عليه الارسال
من غيرهما بالدليل السمعي دور باطل فقد اجيب عنه بمنع التوقف فانه اذا
ثبت صدق الرسول بالمعجزات حصل العلم بصدق ما اخبر وان لم يخطر بالبال ظ صح
كون المرسل عالما او قادرا ورده العلامة التفتازاني في شرح المقاصد بان
الظاهر ان هذا المنع مكابرة نعم يتجه ذلك في صفة الكلام على ما صرح به
الامام ولعل المص لهذا لم يورد في المواقف دليلا سمعيا لاثبات ما يتوقف
عليه الارسال وهو العلم والقدرة والارادة والحيوة واورده في السمع
والبصر والكلام لعدم التوقف عليها وتبع العلامة التفتازاني في اصل
العلم والقدرة وخالفه في شمولها واحاطتها بكل معلوم ومقدور حيث
استدل عليهما بالدليل السمعي والعقلي فالظاهر انه مبني على ان الارسال
موقوف عنده على اصل العلم والقدرة لا على شمولها وسيجيء من الشارح
في بحث القدرة ان اثباته موقوف على شمول القدرة ايضا لانه موقوف على
المعجزات ولا دليل لنا على ان خصوصية المعجزة فعل الله تعالى سوى شمول
القدرة اقول توقفه على شمول القدرة الموقوف على العلم يوجب توقفه
على اصل العلم على شموله للممكنات لا لمطلق المعلومات ولو واجبا او ممتنعا
فلا يليق ان يورد الدليل السمعي في شمول العلم لا في اصله وكانه في القدرة لا فالايق بي
في اصلها ولا في شمولها وان كان الايراد لاجل تاييد الدليل العقلي لعله
لا للاستدلال به مستقلا فينبغي ان يورد في الكل قوله واما علمه بذاته اقول
ان اراد العلم بكنهه فلا يفيده الدليل الاتي فان الحكم بانه هو الذي يعلم
بكنهه يكفيه التصور بوجه ما وان اراد العلم بذاته ولو بوجه ما فالدليل يفيده
لكن لا يلزم منه علمه تعالى بكنه ذاته وهو بعض المعلومات فالمنهج الملايم
ما قعد القوم من انه لما كفى المغايرة الاعتبارية في الاضافة بين العالم
والمعلوم قطعا بناء على ان نفس الاضافة ايضا من الامور الاعتبارية
كان الكنه مما يصح ان يعلم قطعا قوله وهذا ما وافقه اعلم ان للحكماء
في اثبات علمه تعالى بذاته وبغيره طريقين احدهما ما ذكره الشارح بعضهم حيث
اثبتوا اولا علمه بغيره بالايجاد الاختياري ثم اثبتوا علمه بذاته بان العلم
بالغير يستلزم العلم بذاته واورد المتكلمون عليهم بان الايجاد الاختياري
انما يدل على العلم في الاختيار بالمعنى الاخص لا بالمعنى الاعم فان ماله الى الايجاب
كايجاب النار الحرارة وثانيهما انهم يثبتون العلم بذاته بالتجرد اولا ثم

يثبتون

يثبتون العلم بغيره بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول كما صرح به بعض المحققين
فقوله هذا اشارة الى اثبات العلم بذاته وبغيره اولا الاستلزام المذكور
قوله هذا هو النهج الملايم لهذا المقام اي مقام اثبات العلم بذاته وبغيره و
تعريف المسند للحصر اي لا الطريق الاخر للحكماء لطويل الذيل اذ المقام مقام
الاختصار وان خص المقام بمقام اثباته في كتب المتكلمين وحمل تعريف المسند اليه
على حصره في المسند المقيد بكتب المتكلمين ايضا على معنى ان هذا النهج يوجد فيه
الملايمة لمقام اثبات العلم بذاته وغيره في كتب المتكلمين ولا يوجد فيه الملايمة
لمقام اثباته في كتب الحكماء كان الكلام متضمنا لما قدمت من ايراد المتكلمين
على الحكماء في هذا الطريق ايضا ان لا باس في اجتماع الحصرين من الجانبين بل فيه
ايجاز بليغ كما لا يخفى قوله بنهج اخر غير النهج السابق من طريقهم كما عرفت
وذلك النهج الاخر بانهم قالوا انه تعالى مجرد عن المادة اي الهيولى من كل وجه
بمعنى انه غير مشتمل عليها كالاجسام ولا متعلق بها تعلق التدبير والتصرف
كالنفوس وكل مجرد كذلك فهو عاقل بجميع الكليات وحاولوا بيان المقدمتين
بما فيه انظار وبانه يقال هو تعالى يعقل ذاته واذا عقل ذاته عقل جميع ما عداه
اما الاول فلان التعقل حضور الماهية المجردة عن العلايق المادية للشيء المجرد
القايم بذاته وهو حاصل في شانه تعالى لان ذاته مجرد غير غايبة عن ذاته فيكون
عالما بذاته واما الثاني فلانه تعالى مبدا لما سواه اما بالذات او بالواسطة والعلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول وفيه ابحاث طويلة قوله واشتهر عنهم انه لا يعلم الجزئيات
المادية اي المتوقف وجودها على المادة سواء كانت مشتملة عليها كالاجسام
عنصرية كانت او فلكية او لا كعوارضها وكالنفوس الناطقة على القول بحدوثها
عند تمام استعداد المادة لان تلك الجزئيات اما متغيرة من حال الى اخرى واما
متشكلة وعلمه تعالى بكل من القسمين محال اما الاول فلانه تعالى لو علم مثلا ان
زيدا في الدار الان ثم خرج زيد عنها فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس
فيها فيلزم التغير في ذاته تعالى من صفة الى صفة اخرى او لا يزول ويبقى العلم
الاول بحاله فيلزم الجهل وكلا اللازمين نقص في حقه تعالى يجب تنزيهه عن
امثاله اقول مقتضى هذا الدليل نفي العلم بالنفوس الحادثة ايضا فانه تعالى
يعلمها معدومة قبل حدوثها فاما ان يزول ذلك العلم بعد حدوثها اولا و
واما الثاني فلان العلم بالمتشكل موقوف على آلات جسمانية مستحيلة في حقه
تعالى واذا كانت الجزئيات المتشكلة متغيرة فقد اجتمع فيها مانعان عن العلم

بها بخلاف الجزئيات التي ليست متشكلة ولا متغيرة فانه يعلمها بلا محذور كذاته
تعالى وذوات العقول كما في شرح المواقف اقول على تقدير التوقف المذكور كما
يتوقف عليها العلم بالمتشكل الجزئي يتوقف عليها العلم بنفس الاشكال الجزئية
فلعل مرادهم بالمتشكلة اعم من المتشكلة بالذات كالاجسام او بالعرض كعوارضها
التي من جملتها الاشكال الجزئية فلا يرد الاشكال القديمة المتغيرة للافلاك على
زعمهم ولان لم يدعوا رضها القديمة ولا يندفع الاول بان الشكل في التحقيق هو
الهيئة الحاصلة من جهة الاحاطة سواء كان للمحاط او للمحيط فان غايته ان يكون
لكل من المحاط والمحيط شكلا حقيقة لا ان يكون الاشكال متشكلة حقيقة اذ
ليس للهيئة الحاصلة للمحيط هيئة اخرى حاصلة لها من جهة الاحاطة واجاب
المتكلمون عن الاول بان التغير اللازم ليس في ذاته ولا في صفاته الحقيقية
بل في الاضافة لان العلم عندنا اضافة مخصوصة او صفة حقيقية ذات اضافة
فعلى الاول يتغير نفس العلم الذي هو اضافة وعلى الثاني يتغير اضافته فقط
وعلى التقديرين لا يلزم التغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو
جائز وعن الثاني بان ادراك المتشكل انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان العلم
حصول الصورة واما اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون
الصورة فلا حاجة اليها مع ان الموقوف على تلك الالات فينا غير موقوف عليها
في الواجب لجواز حصول ادراك المتشكلات بصفة البصر والمسموعات الجزئية
بصفة السمع لكن الاشعري ارجعهما الى صفة العلم **قوله** وهذا دأب الفقهاء
اي يجوز لهم تخصيص حكم الدليل ببعض مجاريه لما قدمنا من ان ادلتهم ادلة
نقلية قابلة للنسخ والتخصيص ولا يجوز مثله في الادلة العقلية الغير القابلة
لشيء منهما فذلك التخصيص حكم بتخلف حكم الدليل العقلي في بعض مجاريه
فيما ان يبطل الدليل او التخصيص ولك ان تقول مراده تخصيص الدليل مع حكمه
ببعض مجاريه لمانع في البعض انما يمكن في الادلة النقلية القابلة للنسخ والتخصيص
دون الادلة العقلية واعلم انه قال الشيخ في الاشارات فالواجب الوجود يجب
ان لا يكون علمه زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة
ذاته ان يتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن
الزمان والدهر انتهى وحمل العلامة الطوسي الوجه المقدس في كلامه على الوجه الكلي
فاعترض عليه بما ذكر واجاب عنه صاحب المحاكمات بان اعتراضه وارد على
ما فهمه من كلامه لا على مراد الشيخ لما حققنا من ان العلم بالجزئيات المتغيرة انما يكون

متغيرا

متغيرا لو كان ذلك العلم زمانيا مختصا بزمان دون زمان آخر ليتحقق وجود العلم
في زمان آخر كما في علومنا واما على الوجه المقدس من الزمان بان يكون الواجب
تعالى عالما ازلا وابدا بان زيدا داخل في الدار في زمان كذا وخارج عنه في زمان كذا
بعده بالجملة الاسمية لا بالفعلية الدالة على احد الازمنة فلا تغير اصلا لان جميع
الازمنة بجميع الامكنة حاضرة عنده تعالى ازلا وابدا فلا حال ولا ماضي ولا مستقبل
بالنسبة الى صفاته تعالى كما لا قريب ولا بعيد من الامكنة بالنسبة اليه تعالى واما ان
ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة لا يكون الا بالالات الجسمانية فهم
بل انما هو بالقياس الينا انتهى اقول ويؤيده تخصيص الشيخ بالمتغيرة
مع ان اللايق باصولهم نفي العلم بمطلق الجزئيات المادية متغيرة كانت او لا لاستلزام
الاول تغير العلم والثاني الاحتياج الى الالة الجسمانية كما قال الامام ففي هذا الجواب
رد لما ذكره الامام ايضا والتخليص ان ما اشتهر عنهم من نفي العلم بالجزئيات المادية
مطلقا مشهور بطل والتحقيق ما ذكره الشيخ هنا ولا يأباه قولهم ان المادة
المنقسمة لو كانت معلولة للمجرد البسيط لانقسم ذلك البسيط لان كلامهم
هناك في العلم الحصولي الارتسامي وعلم الواجب تعالى حضوري عندهم فهو عالم
من حضور المادة والماديات بذواتها عنده تعالى من غير ارتسام صورها في
ذات الواجب تعالى وفيه نظر لان حضور المعدومات بذواتها في الازل يستلزم قدم
الحوادث فاما ان يكون العلم بالحوادث حصوليا بارتسام حضور المادة والماديات
في ذات الواجب فيلزم انقسام المجرد البسيط عندهم واما ان يكون حضوريا بحضور
ذواتها فيلزم انتفاء العلم بالحوادث قبل حدوثها ويلزم التغير عند تغيرها والحل
خلاف ما يرتضيه الحكماء الا ان يقال هذا مشترك الورود بينه وبين ما ذهب
اليه المحقق الطوسي فما هو جوابه فهو جوابه وسيجيء جوابه **قوله** فالصواب
ان يؤخذ هذا المطلب اي قولهم بنفي العلم بالجزئيات المتغيرة وكذا المتشكلة على وجه
جزئي يعني ان الناظرين في كلام الحكماء مع تسليم ان كل جزئي مطلوب للواجب وان
العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول اخذوا هذا المطلب من تلك المواضع وهذا
خطاء فالصواب ان يؤخذ من ماخذ آخر من غير لزوم المحذور المذكور وهو
ان العلم بالعلة وان كان بطريق الاحساس لا يوجب الاحساس بالمعلول انما يوجب
العلم به كما في اثبات الشيء بدليله الكلي الخ هذا فمقتضى دليلهم المذكور ان يكون
كل جزئي معلوما له تعالى لا بحسب معلوما على الوجه الجزئي ايضا فلا تخصيص لحكم
للدليل ولا المقتضاه في بعض مجاريه بل ذلك القول منهم تنصيص على عدم جريان

الدليل فيه فتح القول بصحة ذلك الدليل بصحيح قولهم المذكور بناء على استحالة الآلة
الجسمانية المتوقف عليها الادراك الجزئي المتعلق بالماديات وتلك الصحة بملاحظة
قيد الحيثية اي لا يعلم الجزئيات المتغيرة والمتشكلة من حيث انها متشكلة فيكون متغيرة
نفيا لبعض انحاء العلوم لا اثباتا للجهل ببعض المعلومات كما قال الشارح **قوله**
وما يجري مجريها في كونها آلة جسمانية مستحيلة في حقه تعالى وان كان غير
الحواس المعروفة ونحن نقول فيه بحث اما اولا فلان النفس الناطقة المجردة
هي قبل اتصافها بصفة كالعلم والخلق نعلم من غير آلة جسمانية انها غير متصفة
بها وبعد حدوث تلك الصفة فيها نعلم انها متصفة بها فادراك المتغير من حيث
انه متغير لا يتوقف على آلة جسمانية بخلاف ادراك المتشكل من حيث التشكل
فلذا استند في الاحتجاج على نفي العلم بالمتغير بلزوم نفس التغيير لمحاله في حقه تعالى وعلى
نفي العلم بالمتشكل بلزوم الاحتياج الى آلة جسمانية واما ثانيا فلانه على تقدير
التوقف المذكور يكون الادراكات الجزئية من خواص الحواس وما يجري مجريها
وكيف يجوز عليه قال انه تعالى يوجد تلك الحواس ولا يعلم كنه خواصها وما يترتب
عليها وانما يعلمها بوجوه كلية منحصرة فيها بحسب الخارج بل الحق الحقيق با
بالقبول ان الابصار مثلا سبب عام يحصل لنا بسبب قوة جسمانية وهو
حاصل له تعالى بسبب ذاتي فكل شيء كلي وجزئي معلوم له تعالى بكل علم كلي
وجزئي **قوله** قلت حاصل مذهب الفلاسفة على التوجيه المحقق الطوسي
كلامهم انه تعالى يعلم الاشياء كلها من الموجودات والمعدومات بنحو التعقل اي
بعلم شبيه بالعلم الحاصل لنا بمجرد العقل كما اذا حصل لنا صورة زيد بتعريف
مشتمل على قيود كثيرة مجموعها مختص بزيد منحصر فيه بحسب الخارج وان لم ينحصر
بحسب الذهن ولهذا كانت تلك الصورة كلية ولا تنقلب جزئية ما لم يحصل وكذا
الكلام في المسموعات وسائر المحسوسات لا بطريق التخيل اي العلم الحاصل بواسطة
الاحساس باحدى الحواس فانه طريق صحيح لاحضار صورة من الخيال الى الحس
المشترك بعد غيبوبتها عنه وذلك الاحضار هو التخيل اذ لما استحال الحواس
في حقه تعالى استحال له العلم الشبيه بالتخيل كما صرح به وفيه انه ان اراد العلم
الجزئي الحاصل بواسطة الآلة الجسمانية فالاستحالة مسلمة وغير مفيدة وان
اراد العلم الجزئي الشبيه بالعلم الجزئي الحاصل لنا بطريق التخيل فما مستند
لمنكري فالاستحالة ظاهرة المنع لما عرفت **قوله** فلا يعزب عن علمه
تعالى العزوب بضم العين المهملة والزاء المعجمة الذهاب والزوال والذرة النملة

متغيرة

والمشمومات صح

الصغيرة وما يطير في شعاع الشمس من الغبار وفي هذا الاقتباس ايماء الى ان مذهبهم
لا يخالف النصوص الواردة في شمول علمه تعالى اذ غايتهما ان يكون كل شيء معلوما
له تعالى لا معلوما بكل علم كلي او جزئي فمن اين تكفيرهم **قوله** ولا يلزم من ذلك الخ
جواب سؤال مقدر بان يقال لما حمل مذهبهم على العلم بكل شيء بطل لانهم قسموا
المفهوم والمعلوم الى قسمين كلي وجزئي والجزئي اعم من المتغير والمتشكل فاذا
نفوا العلم ببعض الجزئيات يلزمهم نفي العلم ببعض المعلومات وهو كفر صريح
كما يعترف به وحاصل الدفع ان ما اخذ من زيد مثلا صورتان مختلفتان بالكلية
والجزئية اذ الصورة الحاصلة منه بواسطة الاحساس غير قابلة للتكثر وبواسطة
التعريف قابلة له وكل من هاتين الصورتين من قبيل العلم لا المعلوم الذي هو
زيد الموجود في الخارج فالكلية والجزئية اللتان هما عبارتان عن قابلية الصورة
العقلية للتكثر وعدم قابليتها صفتان للعلم في التحقيق لا للمعلوم ولذا قالوا
هما من المعقولات الثانية في التحقيق فالمنقسم اليهما العلم حقيقة وربما يقسم
اليهما المعلوم مجازا باعتبار العلم وبالجملة ليس هناك مفهوم ندركه ولا يدركه
الواجب بل كل مفهوم ندركه بطريق التخيل فهو تعالى يدركه بطريق التعقل فالاختلاف
بيننا وبين الواجب تعالى في نوع الادراك وهو الادراك الجزئي الحاصل لنا دونه
تعالى الذي في المدرك اي المعلوم بان يكون هناك معلوم نعلمه ولا يعلمه الواجب تعالى
فانهم لا يقولون بذلك هذا مراده ونحن نقول فيه بحث اما اولا فلان علم
الواجب تعالى بزيد مثلا اما بحضور زيد بذاته وتشخصه عند الواجب فيلزم
امران احدهما العلم الجزئي به وثانيهما تغير علمه عند تغير زيد من حال الى حال
خلاف مذهبهم واما بحصول صورته الكلية المنحصرة فيه فيكون علمه تعالى
بسلسلة الممكنات المادية حصوليا لا حضوريا وهو خلاف مذهبهم ايضا والجواب
بما سيشير اليه المحقق الطوسي من ان معنى كون علم الواجب بسلسلة الماديات و
والمتغيرات حضوريا كون صورها المرتسمة في العقل الفعال حاضرة عنده تعالى
بذواتها كعلومنا بالصور العلمية الحاضرة عند النفس بذواتها لا بصورها كعلومنا
بالماهيات بصورها المأخوذة منها واما ثانيا فلان ذلك الجواب مبني على امرين
احدهما ما هو التحقيق من ان الحاصل عند العقل نفس الماهية لا شبحها ومثالها
الذي لا مطابقة لها بالماهية اذ على مذهب الشبح يكون الكلية والجزئية صفتان للمعلوم
في التحقيق ويكون توصيف العلم بهما مجازيا باعتبار المعلوم وثانيهما ما هو المشهور
من ان المعلوم هو الامر الخارجي كزيد باعتبار وجوده الخارجي لا الصورة العقلية

مطلب العلم

وليس بتحقيق اذ قد يتعلق العلم بالمعدومات في الخارج كالعنقاء فلو كان المعلوم
هو الامر الخارجي لكان العلم بها علما بلا معلوم وهو باطل مستلزم لتحقق احد
المتضايفين اعني العالمية بدون الاخر وهو المعلومية ولذا شنعوا على هؤلاء
حيث اثبتوا علما بلا معلوم بل المعلوم في التحقيق هو الصورة العقلية ايضا لكنها
باعتبار قيامها بمطلق الذهن مطلق العلم وبذهن زيد علم زيد وبذهن
عمرو علم عمرو وهكذا ومع قطع النظر عن ذلك القيام معلوم فالعلم والمعلوم
متحدان بالذات ومختلفان بهذين الاعتبارين لا باعتبار الوجودين الذهني والخارجي
كما يقول به المشهور وهذا التحقيق هو ما ذهب اليه الشيخان ابن سينا والشهاب
الشهروردي المقتول فالكلية والجزئية على هذا التحقيق صفتان للمعلوم لا للعلم
للقطع بان الصورة العقلية باعتبار قيامها بالذهن متشخصة بالتشخصات
الذهنية فلا تصدق على شيء من الامور الخارجية كزيد وعمرو الا بعد تجريدها
عن تلك التشخصات على ما حققوا واذا كانتا صفتين للمعلوم لا للعلم في التحقيق
يلزمهم نفي العلم ببعض المعلومات قطعا اذ الصورة الكلية فهي بعد تجريدها
عن التشخصات الذهنية قابلة للتكثر بخلاف الصورة الجزئية فكيف يكون
احدى الصورتين عين الاخرى فيلزمهم ذلك في التحقيق وان لم يلزم في المشهور
ولا مخلص عن هذا الاشكال القوي الا بان يقال اثر ما قاله الشارح رح في حاشية التجريد
الى انه يجعلون المعلوم عبارة عن الصورة العقلية ان فسر الشركة بمطابقة
الصورة لما هي كلية كانت صفتين للعلم وان فسرت بالحمل على كثيرين كانت
صفتين للمعلوم فلعلهم فسروها بالاول والمسلم فيجوز ان يكون مذهبهم
واعتقادهم ذلك المشهور فهم مع ذلك الاعتقاد لا يفهمون لزوم نفي العلم
ببعض المعلومات وان لزمهم ذلك في الواقع بناء على ما هو التحقيق من مذهب
الشيخين ولزوم الكفر ليس بكفر وانما الكفر هو الالتزام اي الحكم بالشيء مع
العلم بلزوم الكفر له وفي قول الشارح رح فيما بعد نعم لو قالوا بانه تعالى لا يعلم الخ
اي لو تكلموا به صريحا او التزاما مع علم اللزوم او من غير علم باللزوم كما هو المذهب
عند اهل السنة ولذا قال قوله سواء كان صوابا او خطأ ايماء الى هذا الجواب
فليتامل لا يقال واما ثالثا فلو فرضنا ان الكلية والجزئية صفتان للعلم في
التحقيق فننقل الكلام الى ذلك العلم الجزئي اذ كل علم باعتبار الالتفات اليه
يصير معلوما لان للشارح رح ان يقول ذلك العلم الجزئي الحاصل لنا بطريق التخيل
جزئي حقيقي له نوع منحصر لا بطريق التعقل ايضا فيعلمه الواجب تعالى بهذا



الطريق عندهم قوله ولذا من شنع عليهم اي حمل كلامهم على نفي العلم ببعض المعلومات
من شنع عليهم في ذلك الكلام وان حمل عليه بناء على ما اشتهر بين المتاخرين
ومنهم المشنع من ان التشخص اي المشخص الذي به امتياز الشخص المعين من نوع
عن سائر افراد نوعه امر داخل في قوام الشخص كما ان الفصل داخل في قوام
النوع والمراد من القوام الماهية بمعنى ما به الشيء هو هو فان الماهية بهذا المعنى
شاملة للكلي والجزئي لا الماهية بمعنى ما يكون جوابا عن السؤال بما هو فانها مختصة
بالكليات كما صرح به بعض المحققين قالوا ليس زيد مثلا هو الانسان وحده و
والا لصدق على عمرو انه زيد بل هو الانسان مع شيء اخر نسميه بالتشخص وذلك
التشخص متشخص بذاته اي جزئي حقيقي لا نوع له والا احتاج في وجوده
الى متشخص اخر ينضم الى نوعه وننقل الكلام اليه فاما ان يدور او يتسلسل او ينتهي
الى تشخص متشخص بذاته لا بواسطة متشخص اخر وايضا تقييد الكلي بالكلي لا يفيد
الجزئية فلو كان لكل شيء ماهية كلية لم يحصل جزئي اصلا لعدم الانتهاء الى
متشخص بذاته فالمذكور في حاشية التجريد المتاخرون يسمون التشخص امرا
زائدا على الماهية النوعية نسبته الى النوع نسبة الفصل الى الجنس فيكون ذات
زيد عندهم مركبا عقليا من الجنس والفصل والتشخص فكما يصير الجنس
بدخول الفصل فيه نوعا متميزا عن المشاركات الجنسية كذلك النوع يصير بدخول
التشخص فيه شخصا متميزا عن المشاركات النوعية وسموا الامر المسمى بالتشخص
متشخصا بذاته لما سبق انفا وعلى هذا يكون ذوات الاشخاص مختلفة بالحقيقة
المختصة بكل منها اي بالهويات ويكون اتحادها بالماهية النوعية التي هي بعض
ما هو داخل في قوامها ثم ان هذا الامر في الماديات يكون ماديا لا محالة فيلزم
ان لا يحصل العلم بها للمبادي العالية وهذا منشأ التشنيع على الحكماء بانهم ينفون
علم الواجب بالجزئيات المادية ولا يعتقدون احاطة علمه تعالى بجميع المعلومات تعالى
عن ذلك وضبطه والذي يتحقق من كلام الحكماء ان الماهية النوعية انما تتشخص
بنحو الوجود الخارجي بل تشخصها عين وجودها الخاص بها بمعنى ان الوجود ينضم
اليها فيصير المجموع متشخصا بل بمعنى انه كما يصير بالوجود مبدأ للاثار يصير به ممتازا
عن غيره فالفاعل الذي يجعله موجودا يجعله متشخصا بل الوجود والتشخص
متحدان بالذات متغايران بالاعتبار كما نص عليه الفارابي وغيره فكما ان وجوده متقدم
على وجود الاعراض الحالة فيه كذلك تشخصه ولذلك لو فرضنا تبدل جميع الاعراض
القائمة به كان متشخصا باقيا لم يتبدل جوهره وما ذكروه من ان التشخص لا نوع له كلا يطابق اصول القوم فانهم

في
التشخص امرا داخلا في
قوام التشخص يلزم
ان لا يكون الجزئية المادية
المشتملة عليه معلومة بالكنه
صح صح صح

حصروا الممكنات في المقولات العشر احتج فالي في التعليم الاول لا يستطيع ذاكر
ان يذكر شيئا خارجا عنها فليس في الممكنات شخص لا يكون له حقيقة نوعية
قوله ورح فالتشخص شخص لا نوع له يعني حين ما كان بطريق التعقل لان
التشخص الذي هو جزء الشخص شخص لا نوع له سواء كان داخلا في القوام
او خارجا اذ المتميز عن سائر افراد النوع لا بد ان يكون متميزا متشخصا
بذاته لا بواسطة مشخص اخر قطعا للدور والتسلسل ومن غفل عنه اورد
عليه بان الدليل الدال عليه على كونه شخصا لا نوع له دال عليه سواء كان داخلا
في القوام او خارجا فالتخصيص بالدخول تطويل بلا فائدة انتهى نعم
يتجه على الشارح ان التشنيع المذكور لا يتوقف على الدخول في القوام بل يكفي
مجرد كونه شخصا لا نوع له وان كان خارجا والظاهر من المبني عليه ان
يكون موقوفا عليه كالاساس وما قيل المراد مجرد المنافاة لا الاحتياج
اليه فانما يدفعه عن كلامه في حاشية التجريد لا عن كلامه ههنا ويمكن دفعه
بان المبني على ما اشتهر هو التشنيع المعتد به الناشي عن احتمال ذهب اليه
طائفة من العقلاء لا مطلق التشنيع والحق في الجواب ان ليس بناء الحمل
والتشنيع على ما اشتهر باعتبار نفسه بل باعتبار لازمه الذي هو الحكم بان
من جملة المعلومات ما هو جزئي حقيقي مادي لا نوع له اعم من ان يكون
داخلا في القوام او خارجا كما يدل عليه جوابه الاتي فان حاصل التشنيع ان
من جملة المعلومات ما هو جزئي حقيقي لا نوع له مع قطع النظر عن كونه داخلا
او خارجا ويدل عليه ما اشتهر لان الدال على الاخص دال على الاعم وذلك
الجزئي في المادية مادي فلا يدرك بكنهه بطريق التعقل لان العقل انما يدرك
الكليات والجزئيات الغير المادية فكل ما يدرك بطريق التعقل فله نوع او جزئي
غير مادي بل انما يدرك بطريق التخيل فيلزم ان لا يكون ذلك التشخص
ولا الشخص المشتمل عليه معلوما بالكنه بطريق التعقل فيلزمهم نفي العلم
ببعض المعلومات وحاصل جواب الشارح انهم لا يثبتون في الشخص امرا داخلا
في قوامه يسمى بالتشخص فان ذلك الاثبات يبطله الدليل الذي اقاموه
على بطلان قول من قال ان الشخص مجموع الماهية النوعية والعوارض
المختصة به وهو انه لو كان العوارض جزءا من الشخص لم يصح حمل الماهية على
افرادها ضرورة ان الضاحك والانسان مثلا متباينان فيكون كل منهما مباينا
للمجموع المركب منهما بل يكون الحمل في الحقيقة حمل الجزء على الكل المتمايزين بحسب

الخارج

الخارج وذلك باطل قطعا بل الشخص معروض لتلك العوارض وبهذا الدليل يبطل
ايضا احتمال كون الشخص الممكن مجموع الماهية النوعية والوجود الخاص بل
لا يثبتونه اصلا لا داخلا في القوام ولا خارجا لان امتياز الشخص عندهم
اما بالعوارض الخارجية كالكيف والكم والاين وامثالها ولكل منها نوع مندرج
تحت المقولات التسع واما بالوجود الخاص الزائد على الماهية الممكنة وله
ايضا نوع وليس من شانه ان يدرك بالحس اما الاول فلانه عبارة عن حصة
معينة من الوجود المطلق بمعنى الكون في الاعيان المتخصص بالاضافة الى
الماهيات كما سبق منه وقد تقرر عندهم انه ما من كلي الا وهو نوع لما تحته
من الحصص واما الثاني فلانه عند الحكماء معقول ثان لا يحاذي به امر في الخارج
فيكون معدوما في الخارج ولا شيء من المعدوم في الخارج بمرئي او محسوس باحدى
الحواس فاذا كان امتياز الشخص عندهم باحدى هذين الامرين فلا يكون
امتيازه بما لا نوع له داخلا في قوامه ولا خارجا عنه فضلا عن امتيازه بما
لا نوع له محسوسا باحدى الحواس وايده بقوله والعوارض والمعروضات
اه كانه قال وكيف يثبتون ممكنا لا نوع له محسوسا باحدى الحواس وقد حصروا
اعيان الموجودات من العوارض والجواهر في المقولات العشر هي الاجناس
العالية فكل ممكن ولو من المجردات له نوع وبالجملة ليس في اعتقادهم مفهوم
يدرك بالحس دون العقل بل كل ما يدرك بطريق التخيل هو يدرك ايضا
بطريق التعقل عندهم فلا اختلاف في المدرك بل في الادراك فهم مع ذلك
الاعتقاد لا يعلمون لزوم ما هو الكفر لهم فلا ينبغي تكفيرهم على اصول
اهل السنة قوله بل امتيازه اه ترق وبهذا البيان سقط الاوهام
من جملتها ما قيل ان اريد المقولات العشر فالصغرى القائلة بان جميعها
داخلة في احدى المقولات مم لجواز ان لا يكون بعضها داخلا في العشر فعلى
انهم لم يقيموا دليلا على هذا الحصر كما في المواقف وان اراد مطلق المقولات بمعنى
مطلق المحمولات ولو كانت جزئيات بناء على جواز كون الجزئي محمولا في التحقيق
فالكبرى المطوية القائلة بان كل ما هو داخل فيها فله ماهية كلية مم لجواز
ان يكون بعض الجزئيات الحقيقية بسيطا لا ماهية كلية له كذات الواجب وتشخصه
ولا بد لنفي ذلك من دليل انتهى اقول ولا يخفى ان كون بعض الممكنات متشخصا
بذاته ان حمل على معنى كون التشخص معللا بالماهية بالذات او بواسطة لازمها
فقد قالوا ان النوع على هذا ينحصر في فرد وان حمل على معنى كون التشخص عين

الذات كما في الواجب عندهم فهو ممنوع لقولهم بان الوجود زائد على ماهية كل
ممكن فليس عندهم ممكن لا نوع له فقطعا على ان المراد ههنا حصر الممكنات المادية
المحسوسة باحدى الحواس عندهم وفي اعتقادهم ولا شك في انحصار تلك
المادية في العشرة عندهم وان لم تنحصر في الواقع مع ان الشارح ههنا مانع
لدليل التكفير فلا يضر بل المنع قطعا **قوله** فانهم لا يثبتون امرا خلا
سمي اه وفيه انهم ادعوا كون التعين والتشخص وجوديا واستدلوا عليه
بان جزء الموجود في الخارج بخلاف المتكلمين حيث ذهبوا الى ان التعين
عدمي فهذا صريح في ان الحكماء اثبتوا امرا داخلا في قوام الشخص مسمى بالتعين
والتشخص والمخلص الا بان يحمل مراده على ان لا يثبته المحققون منهم وان
اثبته بعضهم فلا ينبغي تكفير جميعهم **قوله** واما بحسب النظر الدقيق اه يعني
قد اشتهر بينهم ان المشخص هو العوارض الخارجية وليس بصحيح لان كلا
من تلك العوارض ثابت للشخص في الخارج بحيث يكون القضية القائلة
بان زيدا متحيز او طويل او قصير او ابيض قضية خارجية او حقيقية لا
ذهنية ومن البين ان ثبوت ~~[illegible]~~ الشي للشي في ظرف
من الخارج والذهن فرع وجود المثبت له في ذلك الظرف بداهة فلا بد ان يكون
ذلك الشخص موجودا متشخصا قبل ثبوت تلك العوارض له ولو قبلية بالذات
فلا تكون تلك العوارض مشخصة له في التحقيق بل المشخص هو الوجود الخاص
المقرون بتلك العوارض الخارجية وايضا لو كان المشخص هو تلك العوارض
لتبدل الشخص عند تبدل العوارض واللازم باطل ضرورة ان الشخص باق
من اول عمره الى اخره مع تبدل عوارضه في كل وقت وهذان الدليلان
اشار اليهما في حاشية التجريد كما عرفت ويتجه على الثاني انه يجوز ان يكون
الشخص في الواقع هو العوارض اللازمة الغير المتبدلة **قوله** فاميز به نحو
وجوده الخاص اضافة النحو من اضافة العام الى الخاص كيوم الاحد وقوله
بمعنى ان هذا النحو اه يعني ان ليس اميز به بالوجود الخاص بمعنى ان الوجود
الخاص ينضم الى الماهية النوعية فيصير المجموع شخصا معينا اذ قد دل
الدليل على بطلانه سواء كان الوجود المنضم موجودا في الخارج كسائر الاعراض
الخارجية او امرا اعتباريا كما عرفت بل نقول ان كان الوجود المنضم
موجودا في الخارج لكان اثباتا للماهية في الخارج فيلزم ان يكون الماهية
موجودة متشخصة قبل ثبوته وهو مع كونه مستلزما لوجود الكلي الطبيعي

في الخارج

في الخارج مستلزم للدور او التسلسل لانا ننقل الكلام الى وجودها المنقدم على ثبوت
المنضم وان كان اعتباريا معدوما في الخارج يلزم ان لا يكون شخص موجود في
الخارج لان عدم الجزء يوجب عدم الكل بل امتيازه به بمعنى ان هذا النحو المقارن لتلك
الاعراض مخصوص به اي خص الفاعل به بحيث يمتنع منه لا من غيره فيكون به
ممتازا عن سائر افراد نوعه مع كون هذا النحو اعتباريا خارجا عن قوام الشخص
واما مقارنة هذا النحو لتلك العوارض المخصوصة دون غيرها فلانه اوجبه
فاقتضاء الماهية النوعية واستعداداتها لها او الاستعدادات متواردة
متعاقبة في مادة ذلك الشخص عندهم وعلاماتها التي بها يمتاز عندنا اي لا نفس
التشخص فان المحسوس باحدى الحواس هو تلك الاعراض لا نفس التشخص
الذي هو معقول ثان وفي هذا الكلام اشارة الى اصلاح المشهور بان يقال
لعل مرادهم من جعل العوارض مشخصة جعلها مشخصة عندنا لا في نفس
الامر فلا تدافع بين المشهور والتحقيق **قوله** ولذلك يختلف تلك العوارض
اي لاجل ان تلك الاعراض مشخصة عندنا لا في نفس الامر يختلف تلك الاعراض
باختلاف المدارك والاذهان اذ بها يتشخص ويمتاز الشخص عند بعض
الاذهان بكيفه وكمه وعند البعض الاخر باينه وملكه او بالمجموع وحاصله لو كان
العوارض مشخصة في الواقع لم يختلف بحسب الاذهان واللازم باطل وهذا دليل
اخر غير ما اشار اليه في حاشية التجريد لا يقال غاية ما يدل عليه هذا الدليل انه
ليس مجموع العوارض القائمة بالشخص مشخصة في الواقع والمطلوب ان
لا شيء من العوارض مشخص ولا يلزم ذلك من هذا الدليل لجواز ان يكون العوارض
المتعددة الحاصلة عند كل مدرك بها يمتاز هو عنده مشخصة في الواقع لانا
نقول فعلى هذا يلزم ان يكون لشخص واحد وجودات متعددة في الخارج سواء
كان التشخص عين الوجود الخاص او كانا متلازمين كما يدل عليه قولهم كل
موجود متشخص وبالعكس واللازم باطل ضرورة بقي كلام هو ان غاية الادلة الثلثة
المذكورة في الكتاب ان لا يكون المشخص في الواقع تلك العوارض ولا يلزم
منه ان يكون المشخص هو الوجود الخاص وهو المطلوب الا ان يقال ليس هناك
امر متقدم على جميع العوارض الا الوجود الخاص والتشخص وهي امر واحد
بالذات كما نص الفارابي وغيره واعلم ان الوجود الذهني عند مثبته كالوجود
الخارجي في جميع ما ذكر ههنا واما عند النفاة فبين فلا وجود ولا موجود ولا
تشخص ولا متشخص **قوله** ممن يقول برجوع السمع والبصر اه كما ذهب اليه الاشعري

خالف الجمهور والنزاع مبني على ان الاحساس باحدى الحواس علم عنده ونوع مخالف
للعلم عندهم فلقائل ان يقول غاية هذا الارجاع ان يكون المسموعات والمبصرات
منكشفة عليه تعالى على وجه جزئي كانكشافها علينا بواسطة السمع والبصر بل اكمل
منه بكثير لكن ذلك الانكشاف هل ترتب على صفة العلم كما ذهب اليه الاشعري او
على صفة اخرى هي السمع والبصر كما ذهبوا اليه فكل مفهوم جزئي تعلمه بواسطة
الحواس على الوجه الجزئي فهو معلوم له تعالى على الوجه الجزئي الاكمل بواسطة العلم
عند الاشعري فلا اختلاف بيننا وبينه تعالى في المدركات بان يكون بعض المعلومات
معلومات لنا دون الواجب تعالى بل في طريق الادراك من جهة ان علومنا الجزئية
بواسطة الة جسمانية دون الواجب تعالى فتأمل فيه بطلانه بذلك الارجاع بما لا وجه
له فان قيل مع الفارق نعم لو كان الارجاع لنفي الانكشاف على الوجه الجزئي
لصح التأييد وليس فليس **قوله** فان قلت قد تقرر الخ ابطال لتوجيه السابق لكلامهم
بقوله قلت حاصل مذهب الفلاسفة الخ وشك في ما سبق منه من ان المؤثر في
الكل هو الله تعالى في تحقيقهم لما يشير اليه انه على تقدير صدور المواد والماديات عن
غير الواجب تعالى لا يلزم تعلقه بها فضلا عن تعلقه بالوجه الجزئي وحاصل الايراد
ان الجزئيات المادية صادرة عنده من الواجب تعالى بالاختيار بالمعنى الاعم المجامع
للايجاب وهو ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وكل شيء كذلك فهو معلوم له تعالى
بالوجه الجزئي قبل الايجاد فلا يتوقف العلم الجزئي بالشيء على وجوده عندهم
فضلا عن الاحساس به فيبطل التوجيه السابق اما الصغرى فلما سبق من تحقيق
مذهبهم مع ما تقرر في كتبهم من ان صدور الاشياء عنه تعالى بالاختيار بالمعنى
الاعم واما الكبرى فلما تقرر عندهم ايضا من ان الفاعل بالاختيار ولو بالمعنى الاعم
يتوقف فعله على تصور ذلك الفعل بالوجه الجزئي ولذا نقول لو صح التوجيه السابق
لكان علم العقول بالجزئيات المادية ايضا على الوجه الكلي عندهم لاستحالة الالة
الجسمانية في كل مجرد فيلزم ان لا يكون تلك الجزئيات عندهم معلومة بالوجه
الجزئي لاحد من الواجب والعقول مع انها معلومة لاحدهم بالوجه الجزئي لانها
اما صادرة عن الواجب او عن العقول بالاختيار عنه وكل ما صدر بالاختيار
فهو معلوم لمصدره بالوجه الجزئي لما تقرر من توقف فعل المختار على التصور
الجزئي فقد ظهر ان هذا الايراد غير موقوف على تحقيق مذهبهم السابق لكنه
قصد الى حفظه على ذلك التحقيق ولم يجوز خلافه **قوله** الرأي الكلي لعل مرادهم من
الرأي والتصور ههنا اعم من التصور الراجح الكلي والتصديق بفائدة مبهمة او

التصور

التصور المقارن بذلك التصديق فيكون الرأي الجزئي عبارة عن التصور الجزئي المقارن
بالتصديق بفائدة معينة او بمجموعهما وذلك لان مجرد التصور لا ينبعث عنه الشوق
الجزئي اي الشوق الى فعل جزئي معين بل لا بد من التصديق بالفائدة المعينة
المرجحة لذلك الفعل على الترك عندهم والتعبير عن التصديق بالتصور للايهام
الى ان مرادهم من التصديق بالفائدة اعم من الشك والوهم والتخيل كما قيل وقد
سبق الاشارة اليه **قوله** بان نسبة الكلي الى جميع جزئياته مثلا اذا اردنا فعلا من
الافعال المشتملة على فائدة ما فالفعل المراد كلي نسبته الى الكتابة والاكل والشرب
والذهاب الى موضع معين وغيرها من الافعال على السواء فتصور تلك الا
الافعال بمجرد هذا الكلي لا ينبعث منه الشوق الى خصوصية الكتابة للزوم
الترجيح من غير مرجح بل لا بد بعد ذلك ان يتصور الكتابة في ذلك الوقت بخصوصها
وان يصدق بالفائدة المعينة المترتبة عليها المرجحة على غيرها عندنا فينبعث
منه الشوق الى خصوصيتها وانت خبير بان الشوق الذي هو ميل النفس مستحيل
في حقه تعالى في تحقيق مذهبهم السابق من ان موجد الكل هو الواجب تعالى
دل عبارة الشوق على ان مرادهم من الفاعل ههنا هو الكاسب وبناء السؤال
ح على انه اذا لم يمكن الكسب بالرأي الكلي فلا يمكن الايجاد بالطريق الاولى وان حمل
الشوق على غايته التي هي الارادة الجزئية المتحققة في الموجد والكاسب فيدل على ان
مرادهم اعم من الموجد والكاسب ح نقول لا شك ان الفعل الذي يكسبه العبد
عند اهل السنة ومحققي الحكماء ويوجده عند المعتزلة والبعض الاخر من الحكماء غير
معلوم له بالوجه الجزئي قبل صدور ذلك الفعل منه كسبا او ايجادا ضرورة توقف
علومنا الجزئية بغير نفوسنا الناطقة على الاحساس وتوقف الاحساس على وجود المحسوس
فلو توقف صدور ذلك الفعل عنا على علمنا به بالوجه الجزئي لزم الدور الباطل
فقد ظهر صحة الجواب الاتي عندهم وبالنظر الى مذهبهم وان لم يصح عند اهل
السنة وهذا القدر كاف ههنا لان مراد الشارح بيان ان ليس في كلامهم ما
ينافي التوجيه السابق لا بيان ان الواقع كما ذكروا هكذا ينبغي ان يفهم المقام
قوله ولذا اثبتوا في الفلك الخ ولاجل ان فعل الفاعل المختار ولو كسبا يتوقف
على التصور الجزئي ولاجل ان الرأي الكلي لا ينبعث عنه شوق جزئي يتوقف عليه
ايجاد ذلك الفعل او كسبه اثبتوا في الفلك الفاعل المختار عندهم وراء النفس
المجردة له التي هي بمنزلة النفس الناطقة بالنسبة الينا قوة جسمانية يرتسم
فيها صور الحركات الجزئية الجسمانية وتلك القوة بمنزلة الخيال فينا فيكون مبدأ

والة تخييل تلك الحركات واحدة بنبعث شوق جزئي الى كل حركة ويتاكد ذلك الشوق
بالتصديق بان في كل حركة كمالا مؤديا الى التشبه بالمبادي العالية الى جميع كمالاتها
بالفعل كما قالوا فيصدر منه تلك الحركة وفيه قوله وربما سماها بعضهم وهو
الامام الرازي اشارة الى دفع ما اورده الطوسي على الامام من ان اثبات نفسين
لجسم واحد مما لم يذهب اليه احد وحاصل الدفع ان مراد الامام من النفس المنطبعة
هو تلك القوة الجسمانية ولا محذور في اثباتها وراء النفس المجردة وانما المحذور
في اثبات نفسين مجردتين **قوله** قلت قد صرح بعضهم اي بعض بصلح صدوره عنه
اي كل منحصر فيه بحسب الخارج عند جميعهم كما صرح به بعضهم وتشبثهم كما يدل
عليه التوفيق الاتي فلا يرد ان هذا الجواب انما يدفع السؤال عن المصرحين لا عن
جميعهم فقيل حاصل الجواب منع التقرير عندهم وفيه انه يأباه النقل عن الاشارات
مع نقل استدلال الشراح بل الحق انه منع للزوم تعقد للاشياء على الوجه الجزئي
مما تقرر عندهم مستندا بتحرير القاعدة المتقررة عندهم بان مرادهم من التصور
الجزئي ما هو جزئي حقيقة او ما هو في حكمه في عدم التعدد بحسب الخارج ومراد
الشيخ بالمدرك الكلي في الاشارات ما يقابله اي ما ليس بجزئي لا حقيقة ولا حكما
ما ستنبيه ونحن نقول لا حاجة الى التأييد بتصريح الشيخ وغيره اذ هناك
دليل قاطع على ان مرادهم من التصور الجزئي ما يعم الجزئي الحقيقي والمنحصر
في فرد اذ لما توقف الادراك على الالة الجسمانية عندهم وجب حمله على ذلك
التصور بقيام البرهان على وجود الصادر الحادث ويستحيل تعلق الاحساس و
سائر القوى الجسمانية بالمعدوم وانما يتعلق بالموجود الحاضر او بصورته المخزونة
في الخيال بعد غيبوبته عن الحس المشترك عندهم كما يدل عليه كلامهم في بحث الزوايا
قوله يصح صدوره عن رأي كلي لان ما ذكره في بيان تلك القاعدة من ان نسبة الكلي
الى جزئياته سواء فلو انبعث شوق الى بعض جزئياته معين دون غيره لزم الرجحان
من غير مرجح لا يجري هنا لانه قيل اذ لا جزئيات لما لا مثل له غير ذلك الفرد اذ الكلام في الترجيح
السابق على وجود ذلك الفرد بل لان ذلك المنحصر انما انحصر فيه لامتناع غيره
بحسب نفس الامر عندهم قالوا التشخص ان كان عين الماهية او لازما لها اما بالذات او بواسطة
ما يلزمها انحصر نوعها في شخص والا فيمكن تعددها فيجوز تعددها بتعدد
القوابل اما بالذات كهيولات الافلاك القابلة لصورها الجسمية وكالنطف القابلة
للصور الانسانية واما بسبب اعراض تكتنفها كهيولى العناصر الاربعة فانها واحدة
مشتركة بينها وقد عرض لها استعدادات مختلفة بحسب القرب والبعد من الفلك واذا

لم يتعدد

لم يتعدد الا بل لا بالذات ولا بالاستعدادات انحصر الماهية الحالة فيه في شخص واحد
كهيولى كل فلك فانه يقبل الا صورة النوعية وبنوع على هذا ان ما ليس بمادي و
يسمى مجردا او مفارقا فنوعه منحصر في شخص واحد كذا في المواقف وشرحه فقد
ظهر ان انحصار ما هيات العقول كل في شخص لكون تلك الماهية علة تامة
لتعينها المعين اما بالذات او بواسطة لازمها الذي هو انتفاء المقارنة للمادة فيمتنع
لها فرد اخر امتناعا بالذات او بالغير وان انحصار نوع كل فلك وكذا الشمس ليس
لاقتضاء ماهيته النوعية بل لامر خارج عنها متناع تعدد القوابل لا بالذات ولا بالاستعدادات
بالاستعدادات اذ قد زعموا ان الواجب تعالى موجب في افعاله فكل ما استعد للوجود
بحسب المادة وما لم يستعد يجب عدم ايجاده فليس في الامكان ابدع مما كان اذ ليس
في الجود بخل ولا في القدرة نقصان فعدم تعدد القوابل لعدم امكان التعدد فعدم
ايجاد شمس اخرى ليس لمجرد عدم الارادة مع امكان الارادة كما يقوله القائلون
بكون الواجب تعالى مختارا لا موجبا بل لامتناع الارادة والايجاد في نفسها عندهم
وان كان امتناعا بالغير في الواقع وهذا القدر كاف في الترجيح والصدور عندهم
فصحة الصدور مبنية على النفي والامكان الوقوعي وقول المتطفلين بامكان شمس
اخرى مبني على الامكان الذاتي فلا تنافي ولا اشكال في صحة الجواب المذكور على
زعمهم نعم يتجه عليهم من طرف المتكلمين من امتناع تعدد افراد تلك الانواع
المنحصرة مبني على كون الواجب تعالى موجبا في افعاله وذلك قطعي البطلان
بحدوث العالم وبعد امكان تعدد افراد نوع واحد لزم الترجيح المذكور لما
ذكرتم بعينه نعم يجوز الصدور وكسبا عن رأي كلي لكن فيليس الاجابة على الكسب
فيلزم فاسد ولذا استدل اهل السنة على نفي كون العبد خالقا لافعاله
بانه لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيل كل فعل واللازم باطل في وقته
هكذا حقق المقام ودع عنك خرافات الاوهام **قوله** ومن البين انه لما كان مما
صرح به بعضهم دافعا للاشكال بما لا مثل له من نوعه كالعقل الفعال والشمس
لا بما له مثل من نوعه كزيد وهذا المحرر احتاج الى تصحيح هذا المقام وحاصله انه
تعالى عالم بكل ماهية ذاتية كانت لذلك الفرد او عرضية له ومن العرضيات ما يختص
لكون زيد ابنا لفلان متولدا من امرأة كذا في مكان كذا وفي وقت كذا ولو سلم فالعرض
المركب من عرضيات كثيرة يختص به في الخارج قطعا الا يرى ان الماشي على القدمين
صادق على مثل الدجاج وعريض الاظفار صادق على مثل الفرس مع ان المجموع
المركب منهما غير صادق على شيء منهما فانه ركب الماهية الانسانية مثلا مع العرض المختص

بزيد كان المجموع المركب منهما ماهية نوعية للفرد المركب من العارض والمعروض
منحصرة فيه لما قدمنا من ان ماهية من كلي الا وهو نوع لما تحته من الحصص
فيكون ذلك الفرد المركب لا مثل له من نوعه الذي هو المجموع المركب من
ماهيتي العارض والمعروض ويرد عليه انه غير حاسم لمادة الاشكال لان زيد
المعروض لذلك العارض المختص به من جملة ما صدر عن الواجب تعالى لان
مبدأ ذلك العرضي من جملة ايضا وايضا ذلك المجموع نوع اعتباري ومبنى
الجواب على تعميم النوع من الحقيقي والاعتباري وفرد النوع الحقيقي هو زيد المعروض
الموجود في الخارج وفرد النوع الاعتباري هو المركب الموجود في الذهن لا في
الخارج وكل من الموجود الخارجي صادر عن الواجب تعالى ولذا بدل العلاوة
فقد ظهر ان مراده من الفرد المركب هو المركب من الشخصي والعرضي المحمول عليه
كزيد الضاحك الآن في هذا المكان لا المركب منه ومن عرض الغير المحمول
عليه كمجموع زيد وضحكه كما توهم من قال فيه ان كون المركب كذلك لا يفيد
في المقام بل لا بد ان يكون كل واحد من اجزائه كذلك فان الله تعالى كما كان
فاعلا للمركب فاعلا للاجزاء انتهى ولا يمكن حمله على ما ذكرنا لان الموضوع
والمحمول لا يتغايران جعلا ووجودا والا لامتنع الحمل بينهما نعم مبدأ اشتقاق
العرض كالضحك موجود بجعل آخر قوله على ان لا فرق اذ يعني لو سلم ان بعض
الصادر عن الواجب تعالى له مثل من نوعه كزيد المعروض لعارضه المختص به فلا
حاجة لنا في تصحيح الصدور عن كلي منحصر الى التزام النوع المركب لان
النوع في كلامهم مبني على التمثيل اذ لا فرق بين النوع المنحصر والعرض المنحصر
في ذلك التصحيح اذ مدار الصحة على الانحصار ولا مدخل للذاتية والعرضية
فكما يصح صدور ما لا مثل له من نوعه كذلك يصح صدور ما لا نظير له من عرضيه
ففي هذا الكتاب جواب عما اورده عليهم في حاشية التجريد من ان التخصيص
بالنوع بلا مخصص لعدم الفرق فقد دل العلاوة على ان مراده من العارض
في هذا المقام هو العرض المحمول كالضاحك لا العرض الغير المحمول كالضحك
اذ ليس زيد من افراده فضلا عن كونه منحصرا فيه بخلاف مثل الضاحك
لكن يتجه عليه ان عدم الفرق بينهما انما يصح اذا كان الايجاد عندهم
غير الفعل بذلك الكلي المنحصر وليس كذلك في العلم بالعارض المنحصر
يكون ايجادا للعارض لا للمعروض فلا بد من النوع المنحصر عندهم و
سيتضح ما ذكرنا بقي هنا كلام سبق الى بعض الاوهام وهو انه تعالى ان

ان لم يعلم

لم يعلم انحصار النوع او العارض يلزم الترجيح المذكور ونفي العلم ببعض المعلومات
وان علم يلزم علمه الجزئي بذلك الفرد وليس بشيء لان الحكم بالانحصار
لا يتوقف على التصور الجزئي الا يرى انا نحكم بانحصار مفهوم الخالق في الواجب
تعالى مع انا لا نعلمه تعالى الا بوجوه كلية منحصرة فيه مثل واجب الوجود قوله
ويمكن التوفيق اه يحتمل ان يكون جوابا لسؤال مقدر بان يقال لكن بقي
التناقض بين كلاميهم احدهما قولهم الرأي الكلي لا ينبعث عنه شوق جزئي
وثانيهما قولهم المعلوم الكلي الذي لا مثل له من نوعه يصح صدوره عن رأي كلي
منحصر فيه وحاصل الجواب ان الكلي في القول الثاني بالمعنى المشهور ولذا
احتيج الى تقييده بقيد المنحصر في فرد وفي القول الاول بالمعنى الغير المشهور
فيكون مرادهم من التصور الجزئي في تلك القاعدة اعم من الجزئي حقيقة
او حكما بمجاز بقرينة ما صرحوا الا حقيقة اذ ليس للجزئي معنيان كذلك
ويحتمل ان يكون جوابا آخر عن ذلك التناقض بناء على ان الجواب السابق
لما دفع السؤال دفع التناقض والفرق بين جوابي التناقض ان الاول
مبني على ان الكلي بالمعنى المشهور مستعمل في المعنى الحقيقي في القول الثاني وفي
المعنى المجازي اي ما تعدد افراده بالفعل في القول الاول والثاني مبني ان
الكلي مشترك عندهم بين هذين المعنيين فيكون حقيقة في كلا القولين
لا مجازا في القول الاول وعلى كلا الاحتمالين يكون الجواب عن اصل الاشكال
جوابا بتحرير القاعدة العقلية لا بتخصيصها كما وهم والثاني ما هو مشترك
بين كثيرين اما تعدد افراده بالفعل اما في الخارج فقط كالانسان والفرس
واما في الذهن فقط كالوجود والعدم وسائر الامور الاعتبارية فلا
مثل الشمس والعقل الفعال كليا بهذا المعنى بل بالمعنى الاول المشهور ولعل
مرادهم جميع العقلاء في هذا التعريف لقصد المشاكلة للتعريف الاول
او لتغليب الاشرف الذي هو الانسان على غيره والا فهو انما صح في التعريف
الاول لان المراد منه وقوع الشركة فيه بتجويز العقل صدقه على الكثير مع
قطع النظر عن جميع الامور الخارجية عن تصوره وللتنصيص عليه زادوا
قيد النفس والا فيكفي ان كل كلي ولو كان فرضيا كلا شيء مع قطع النظر عن
ذلك يجوز العقل صدقه على جميع العقلاء والمراد من الاشتراك في هذا
التعريف صدقه على الكثير في الواقع وكثير من الكليات بهذا المعنى كالفرس
والجماد لا يصدق على شيء من العقلاء في الواقع فالصواب الكثير قوله لكن

قوله

بقي انه يمكن ح اوجبن ما كان مرادهم من التصور الجزئي المصحح للصدور ايجادا او
كسبا شاملا للكلي المنحصر في فرد وحاصل هذا الايراد ابطال السند المذكور في
الجواب بانه لو كان مرادهم من التصور الجزئي ما يعم الكلي المنحصر في فرد لم يثبت
عندهم القوة المنطبعة في الفلك اذ يمكن تصور نفسه المجردة كلا من تلك
الحركات الجزئية بكلي منحصر في تلك الحركة وانما تثبت تلك القوة عندهم
اذا توقف صدور تلك الحركة عنها على تصورها على الوجه الجزئي الموقوف
عليه الى الة جسمانية مع انها ثابتة عندهم اقول هذا مدفوع بما ذهبوا
اليه من ان الصور الخيالية المرتسمة في القوى بتجريد المنخفضة كما دل عليه
كلامهم في العقل بالملكة من مراتب النفس حيث جعلوا حصول الصورة
الخيالية في العقل في تلك المرتبة مشروطا باحساس الجزئيات والتنبه لما بينها
من المشاركات والمباينات قالوا فلا يعلم الاكمه ماهية اللون ولا العنين ماهية
لذة الجماع فاذا كان الفلك فاقدا لتلك القوة لم يحصل في نفسه المجردة
ماهية مطلق الحركة ولا ماهية شيء من عوارضها التي هي مبادي اشتقاق
عرضيات الحركة فضلا عن الماهية المنحصرة في فرد بخلاف ما اذا لم يكن
فاقدا لها اذ حينئذ تمثل الحركة المعينة كالدورة المعينة مثلا ترتسم فيها
صورة الجزئية فيتصور النفس الفلكي الحركة الاتية عقيبها بكلي منحصر
فيها وهو مثل هذه الحركة المعقبة لها وكيف يحمل مرادهم ههنا على ان
صدور الحركة المعينة عن النفس الفلكي يتوقف على تصورها الجزئي السابق
على وجودها مع قولهم بتوقف الادراك الجزئي على تعلق الالة الجسمانية
مع استحالة تعلقها بالمعدوم في الخارج وهل هذا الا تناقض صريح قوله
فذهب بعضهم الى ان علمه تعالى اعلم ان للعلم عندهم معنيين احدهما
نفس الادراك وثانيهما مبدأ الادراك ولذا تريهم في اسامي العلوم يطلقونه
تارة على الادراك وتارة على الملكة التي هي سبب الادراك فاذا كان الادراك
عبارة عن الصورة على المذهب الاصح اي مطلق الصورة الحاضرة عند
مجرد سواء كانت صورة خارجية اي هوية موجودة في الخارج كما في
العلم الحضوري او صورة ادراكية كما في العلم الحصولي كما نكره في كتب
كان العلم مشتركا بين العلم بمعنى الصورة والعلم بمعنى مبدأ انكشاف
المعلومات وبين المعنيين عموم وجه لتصادقهما في ذات الواجب تعالى وعلمه
بذاته وفي الصورة الواحدة الاجمالية في علمه تعالى بغيره كما يثبتها الشارح

رحه

له تعالى ويصدق المعنى الاول بدون الثاني على الصورة الواحدة التفصيلية للعلوم
بعين التي هي مرآت لملاحظة فانها مبدأ الانكشاف في تلك المعلوم لا لسائر
المعلومات ويصدق المعنى الثاني بدون الاول على ذاته تعالى في علمه تعالى بالممكنات
على مذهب الحكماء وعلى صفة العلم القائمة بذاته غير الصورة الاجمالية على مذهب
المتكلمين فلا تناقض بين ما ذكره ههنا من الاختلاف بين الحكماء وبين ما سبق
من اتفاقهم في ان علم الواجب عين الذات سواء بذاته او بالممكنات لان اتفاقهم
في المعنى الثاني والاختلاف ههنا في المعنى الاول قوله وذهب البعض الى ان علمه تعالى
لعل مراده سواء بذاته تعالى او بغيره صور مجردة غير قائمة بشيء من ذاته
تعالى وذوات سائر الاعيان بل قائمة بانفسها وهي التي اشار اليها الامام حيث
قال جميع ما نتصوره فلها وجود غائب عنا اما قائمة بنفسها كما يقوله افلاطون
او مرتسمة في العقل الفعال كما يقوله الحكماء فعلى هذا يكون المثل الافلاطونية
شاملة للكليات والجزئيات لانا نتصور الكل وصور الجزئيات ونؤمن على العقول
المجردة موجودة فيه قال في شرح المقاصد ذهب بعض المتالهين من الحكماء
ونسب الى القدماء الى ان بين عالمي المحسوس والمعقول واسطة تسمى عالم المثل ليس
في تجرد المجردات ولا في مخالطة الماديات وفيه لكل موجود من المجردات والاجسام
والاعراض حتى الحركات والسكنات والاوضاع والهيئات والطعوم والروائح مثال
قائم بذاته معلق لا في مادة ويحل يظهر للحس بمعونة مظهر كالمرآة والخيال
والماء والهواء ونحو ذلك وينتقل من مظهر الى مظهر وقد يبطل اي ظهوره كما
اذا فسدت المرآة او الخيال او زال المقابلة والتخيل هو عالم عظيم الفسحة
غير متناه يحذو حذو العالم الحسي في دوام حركة افلاكه المثالية وقبول عناصره
ومركباته اثار حركة افلاكه واشراقات العالم العقلي وهذا ما قال الاقدمون
ان في الوجود عالما مقداريا غير العالم الحسي لا تتناهى عجائبه ولا تحصى مدنه
ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابرصا وهما مدينتان عظيمتان لكل منهما
الف باب لا يحصى ما فيها من الخلائق ومن هذا العالم يكون الملائكة والجن
والشياطين والغيلان لكونها من قبيل المثل والنفوس الناطقة المفارقة
الظاهرة فيها وبه يظهر المجردات في صور مختلفة بالحسن والقبح واللطافة
والكثافة وغير ذلك بحسب استعداد القابل والفاعل وعليه بنوا امر المعاد
الجسماني فان البدن المثالي الذي يتصرف فيه النفس حكمه حكم البدن الحسي
في ان له جميع الحواس الظاهرة والباطنة فيتلذذ ويتألم باللذات والالام انتهى

واذا كان لكل مجرد مثال مقداري في هذا المقام فيكون لكل ما لا ينقسم مثال مقداري
فيه ايضا كالنقطة والجنس فلا حاجة الى ان يقال ان عالم المثال المقداري بعض المثل
الافلاطونية لانه لم يثبت صورا معلقة غير مقدارية للجنس ويحكم بان علم الواجب
هو بتلك الصور المتعلقة كلية كانت او جزئية ونقل عنه يوجد من كل نوع فرد
مجرد عن جميع العوارض ازلي ابدي لا يتطرق اليه فساد اصلا قابل للمتقابلات
كالضحك والبكاء والعلم والجهل والقيام والقعود فان الانسان متصف بالكل
واحتج عليه بان الانسان مثلا قابل للمتقابلات والا لم تعرض له فيكون في نفسه
مجردا عن الكل لان ما يكون معروضا لبعضها يستحيل ان يكون قابلا لما يقابله
وهو جزء هذا الانسان الذي لا شك في وجوده وجزء الموجود موجود في الخارج
فالقابل للمتقابلات موجود في الخارج فقد حكم بكون فرد من الانسان المجرد موجودا
في الخارج وهو بعينه علم الواجب تعالى بالانسان عنده ولما ورد عليه ان ذلك الفرد
الف بل هو بعينه الماهية المجردة عن جميع العوارض والحكم بوجودها قطعي البطلان
لان كل موجود في الخارج متعين متصف ببعض المتقابلات بداهة اول الكلام
صاحب حكمة الاشراق بان ليس مراد افلاطون من الفرد المجرد الف لا ينفيه ذلك
بل هو اشارة الى ما عليه الحكماء المتالهون يعني الاشراقيين من ان لكل نوع من الافلاك
والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها جوهرا مجردا من عالم العقول يدبر
امره حتى ان الذي لنوع النار هو الذي يحفظها وينورها ويجذب الدهن والشمع
اليه ويسمونه رب النوع ويعبر عنه بلسان الشرع بملك الجبال وملك البحار
ومع الاعتراف بكونه جزئيا يقولون انه كلي ذلك النوع بمعنى ان نسبته فيضه الى
جميع اشخاصه على سواء لا بمعنى انه مشترك بينها حتى يلزم ان يكون ماهية انسانية
مجردة موجودة في الاعيان مشتركة بين جميع الافراد متحققة في المواد ويكون
هناك انسان محسوس يفسد وانسان اخر معقول مجرد لا يفسد ابدا
ولا يتغير وبالجملة الصور المعلقة ليست المثل الافلاطونية لان مثل افلاطون
نورية اي من عالم العقول وهذه المثل المعلقة من عالم الاشباح التي بعضها
ظلمانية وبعضها نورانية ففي قوله اشتهرت اشارة الى تاويل صاحب حكمة الا
الاشراق ومراده وذهب البعض الى ان علمه تعالى تلك الصورة المعلقة سواء كانت
عين المثل الافلاطونية اولا قوله وظاهر عبارة الاشارات اه حيث قال واجب
الوجود لما كان يعقل ذاته بذاته لا بواسطة صورة ثم يلزم قيوميته معقولا يلزم
والقيوم الدائم القيام بتدبير الخلق وحفظه والمراد هنا عليته لجميع ما سواه

مقدارية يثبت صور
معلقة صح صح

عقلا

عقلا بذاته لذاته فهو حال من ضمير قيوميته اي حال كونه عاقلا بذاته لذاته ويمكن ان
يكون مفعولا له ليلزم اي يلزم لتعقله بذاته لذاته ان يعقل الكثرة فاعل يلزم
جاءت الكثرة جواب لما اللازمة متكثرة لا داخلة في الذات متقومة بها وجاءت
ايضا على ترتيب اقتضته العلية الازلية وهو ترتيب سلسلة الممكنات وكثرة
اللوازم من الذات سواء كانت متباينة كالعقول او غير متباينة كالصفات لا تثلم
الوحدة اي لا تخل بها اذ الثلمة الخلل في الحائط والاول تعالى يعرض له كثرة
لوازم اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة الاسماء لكن لا تاثير لذلك
في وحدانية ذاته تعالى وحدة حقيقية بحيث لا تتعدد لا بالذات ولا بالاعتبار
ولا يخفى ان اللوازم الغير المتباينة ليست بصريحة في الصور العقلية القائمة بالذات
لجواز ان تحمل على الاعتبارات العقلية كما يتبادر من اللوازم الاضافية والسلوب
ولذا قال ظاهر عبارته فيه ما فيه بل الظاهر حمله على تلك الاعتبارات والاولى ما قيل
تلك العبارة ما ذكره في العلم الانفعالي حيث قال الصورة العقلية قد يجوز
بوجه ما ان يستفاد من الصورة الخارجية مثلا كما نستفيد من السماء صورة السماء
وقد يجوز ان تسبق الصورة اولا الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج
مثل ما تعقل شكلا ثم نجعله موجودا ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود
من الكل على الوجه الثاني فعلى هذا انما قال ظاهر عبارته اذ يمكن تاويله بان مراده
من الوجه الثاني مجرد تقدم العلم الواجب على وجود الاعيان ولو تقدما بالذات
لا مع ارتسام صورها في ذات الواجب تعالى قوله حيث قال هو يعقل الاشياء دفعة
اي من غير تقدم تعقل بعضها على بعض تقدما زمانيا اذ الدفع الاول يستلزم
حدوث تعقلها وهو محال فعلى هذا يكون المراد من الاشياء غير ذاته تعالى فان
العلم بذاته علة للعلم بتلك عندهم فيكون متقدما بالذات من غير ان تتكثر بها
اي في تلك الدفعة ويؤيده ما في بعض النسخ من قوله فيها صورها في جوهره
تعالى اي في ذاته تعالى او بتصور حقيقته ذاته اضافة الحقيقة الى الذات كلجين
الاراك لان حقيقته تعالى عين ذاته عندهم وليس له تعالى حقيقة كلية والتصور
هنا بالمعنى اللغوي اي قبول الصورة وهو مطاوع التصوير يقال صورته فتصور
بصورها اي بصورة شيء منها بناء على الضمير للكثرة بالاضافة الجنسية والا لم
يصح مقابلته للشق الاول بخلاف ما اذا حمل على ما ذكرنا فانه يدل على ان ذاته
تعالى لم تتصف بصورة من صورها اصلا وهو لم يفهم من الشق الاول والدال على نفي
اتصاف ذاته تعالى بالصور الكثيرة كلها او في سياق النفي للعموم فكانه قال من

غير ان يتصف ذاته تع بالصورة لا بصورة متعددة ولا بصورة واحدة منها
ولك ان تقول مرايه من غير ان يتصف بصورها التفصيلية ولا بصورها
الاجمالية الوحدانية للزوم المفاسد على كل تقدير منها كون الواحد الحقيقي
فاعلا وقابلا ومنها زيادة الصفة على الذات ومنها كون تع محلا لبعض
الممكنات الصادرة عنه تع والكل محال عندهم ولذا سموا عليه في الاشارات
ولذا لم يصرح بنفيه بل ذلك التعقل الدفعي بان يفيض عنها اى عن حقيقة
الذات صورها سواء كانت صورا خارجية كما في صور العقول المقدمة
او صورا علمية في صور الحوادث المرتسمة في بعض العقول معقولة فهذا
هو ظاهر الاضراب لكنه يأباه كون المعلومات عندهم مرتبة في الوجود
الخارجي فالوجه ان الاضراب عما لازم حكم الكلام الاول فلا يفيض عنها
صورة تلك الدفعة لا متعددة ولا واحدة بل يفيض بعدها صورها
معقولة مرتبة كما في صور العقول الخارجية او غير مرتبة كما في الصور الادراكية
المرتسمة في العقول بناء على ان علوم العقول اجمالية غير مرتبة عندهم وقوله
معقولة حال من الصور اى يفيض حال كونها معقولة لا انها تصير معقولة بعد
الفيضان وحاصله ما اشار به بهمنيار في التحصيل من ان تعقل الواجب تع
بالاشياء ليس بمعنى انها صدرت عن الذات فتعقلها على ان يكون تعقلها متأخرا
عن صدورها اذ يستحيل الصدور بدون العلم فيدور او يتسلسل بل بمعنى ان
ذلك الصدور والفيضان هو نفس التعقل فتفيض تلك الاشياء عن الذات
حال كونها معقولة بذواتها فقد ادعى الشيخ في هذا الكلام امرين احدهما
ان تلك الصورة الفائضة معقولة للواجب تع بذواتها لا بصورها المرتسمة
في ذاته تع وثانيهما ان جميع تلك الصور معقولة للواجب تع فاشار
الى دليل الاول بقوله وهو اى فيضانها معقولة والمراد الصور الفائضة
معقولة لحصول الصورة المادية بمعنى الصورة الحاصلة الحاضرة عند المجرد
من الصورة الفائضة من عقليتها بمعنى صور تلك الصور بمعنى ان تلك الصور
الفائضة لو كانت معقولة لا بذواتها بل بصورها لفاضت هناك صور اخرى
لاجل معقولية الصور الاولى ليكون مرايا لملاحظتها ولا مانع لكون كل من
الصورتين علما له تع لان كلا منهما صادرة عن الذات حاضرة عنده تع
مع الصورة الاولى بالذات اقدم بالذات من الثانية التي هي ظل لها فتلك الصورة
الفائضة اولا بان يكون علما من صورها الفائضة ثانيا لاجل معقوليتها

وماليس

وما ليس باولى لا يقع في حق الواجب تعالى فتلك الصورة الفائضة معقولة بذواتها لا بصورها
المرتسمة في ذات الواجب تع واشار الى دليل الثاني بقوله ولانه تع يعقل ذاته
وانه مبدا لكل شيء الظاهر انه عطف على ذاته ويحتمل الحالية ويتجه على الاول ان العلم
بكونه مبدا لكل شيء موقوف على العلم بكل شيء والكلام فيه فيكون الدليل
مشتملا على المصادرة والجواب عنه ان ليس المراد بالمبدئية المعقولة هذه
النسبة ليتوجه ذلك بل المراد هو الخصوصية مع كل معلول معين بما تقرر
عندهم من لا بد لكل من خصوصية مع معلوله دفعا للترجيح من غير مرجح و
هذه الخصوصية في الواجب على تع ليست حالة زائدة بل عين الذات عندهم
فعلمه تع بذاته بكنهه يستلزم العلم بجميع لوازمه التي من جملتها كونه تعالى
جوادا مطلقا ومعدن كل خير وكمال وخصوصية ذاته تع مع المعلول الاول
وخصوصية ذاته مع المعلول الثاني بشرط المعلول الاول وهكذا فبهذا الاعتبار
يكون العلم بذاته تع علة تامة للعلم بجميع الاشياء على ان يكون العلم بالاشياء
لازما متأخرا عن العلم بذاته بان يكون الذات من حيث كونه علما موجبا لفيضان
صور بعضها صور خارجية وبعضها صور ادراكية وهذا هو المراد بقولهم علم
الواجب تع بذاته منطو على العلم بجميع الاشياء لا كاشتمال الكل على الجزء بل كما
كاشتمال العلم البسيط الاجمالي على العلوم التفصيلية كما اشار اليه بعض المحققين
في رسالة مستقلة في علم الواجب تع وللاشارة الى الانطواء من جهة تلك
الخصوصية قال فيعقل من ذاته كل شيء ولم يقل من العلم بذاته كل شيء مع
ان علة التعقل ومبداه عندهم هو العلم بالذات فلك ان تقول الضمير
في قوله وهو اولى عائد الى الواجب تع على معنى ذاته انما لم يحتج الواجب تع في
التعقل الدفعي الذي هو مرتبة العلم الاجمالي بالاشياء الى صورها التفصيلية
المتعددة او الاجمالية الوحدانية لانه تع اولى بان يكون علما بمعنى مبدا الانكشاف
جميعها من تلك الصورة الفائضة من عالميته تع يعني لو كان هناك صور ادراكية
لفاضت معقولة ايضا لما عرفت من استحالة الصدور بدون العلم بل كل صادر
اما نفس العلم او مسبوق به لا متأخر عنه للزوم الدور او التسلسل فلا بد
ان ينتهي مبدا الانكشاف عند الذات فهو اولى بان يكون علما بمعنى مبدا الانكشاف
من تلك الصور المتأخرة عن عالميته تع ولا يلزم تحقق العلم بدون المعلوم
في تلك المرتبة الاجمالية لان العلم الاجمالي الدفعي عبارة عن العلم بذاته تع
المشتمل على العلم بخصوصياته مع المعلومات اجمالا لما عرفته في الانطواء

المذكور واذا لم يجعل الواجب تعالى الصور هاهنا في العلم التفصيلي الذي هو الصادر الف نقطة
عن الذات خارجية او ادراكية مرتسمة في محل اخر فعلى هذا يثبت الامر الاول وايضا
وعلى كل تقدير فظاهر كلام الشفاء ان العلم بذاته تعالى عين ذاته وعلمه بغيره
من الممكنات عين المعلومات وكلام المحقق الطوسي صريح فيه وبجوم حوله بل ليس
مراد الشيخ من الاعتبار بالنفس ونفي الضد وغيرهما من الكلمات الضعيفة للت
مراده نبت بما ذكره كما عرفت **قوله** يحوم حول ظاهر كلام الشفاء وانما قال
ظاهر كلام الشفاء لانه يجوز ان يحمل على نفي قيام الصور بذاته تعالى في مرتبة العلم
الاجمالي واثبات قيامها به في مرتبة العلم التفصيلي الذي هو مرتبة الايجاد بناء
على ان الكثرة العارضة لا تقدح في وحدة الذاتية فيكون موافقا لما في الاشارات
لا يقال فعلى هذا لا يكون ما في الشفاء صريحا في نفي قيام الصورة لانا نقول مراده
التصريح بحسب الظاهر ويمكن ان يقال ما في الشفاء وان كان صريحا في نفي قيام
الصورة بذاته تعالى ظاهرا وباطنا الا انه ليس بصريح في ان علمه تعالى بغيره عين
المعلومات بل هو ظاهر فيه اذ احتمال الصور الادراكية في كلامه قائم ولو سلم جوازها
نقول على هذا يتجه عليه ان تلك الصورة الادراكية اما قائمة بذاته تعالى وقد نفيها
من قبل واما قائمة بنفسها فيلزم المثل الافلاطونية وقد ابطلها الشيخ وغيره
واما قائمة ببعض الممكنات فيلزم احتياج الواجب في علمه الى بعض الممكنات
مع ان قيام صورة المعلول الاول ببعض الممكنات غير صحيح قطعا لكنه بحث
اخر لا يدفع الاحتمال المذكور اذ سيجيء من الشارح ان الشيخ يرد علم الواجب
بين الاحتمالات في الشفاء ولم يعين ان الحق ايها هذا الذي ذكرنا ها هنا
مبني على ما فهم الشارح من الشفاء وسيجيء تحقيق كلام الشيخ في انه جزم في الشفاء
بالاحتمال الاول اعني قيام الصورة الواحدة الاجمالية بذاته تعالى في مرتبة العلم
الاجمالي ليكون تلك الصورة علما اجماليا سابقا على ايجاد المعلومات الاختيار
فالاضطراب هنا على ظاهره وقوله وهو اولى ان المعنى الاول يكون اشارة الى
ان علمه بتلك الصورة الاجمالية حضوري لا حصولي وبالمعنى الثاني يكون
اشارة الى ان مبدء انكشاف تلك الصورة هو الذات لا الصفة الزائدة كما
قال الاشاعرة **قوله** فانه قال كما لا يحتاج العاقل اي النفس الناطقة في ادراك
ذاته لذاته متعلق بالادراك اما اشارة الى ان ادراك ذاته لذاته لا بواسطة
الة جسمانية لان ذاته مجرد عن المادة فلا يحتاج العالم به الى تلك الالة واما
اشارة الى ان ادراك ذاته مقتضى هويته لا ينفك عنه اصلا سواء التفت اليه

ذاته اولا

الى ذاته اولا لا صورة غير صورة ذاته اي غير هويته الخارجية واطلاق الصورة على الهوية
الخارجية مع ان الاشياء في الخارج اعيان وفي الاذهان صور عندهم مبني على التشبيه
الهوية الخارجية الحاضرة عند المدرك بالصورة العقلية الحاصلة عنده في كونهما
مرآة الملاحظة المعلوم في العلم الحضوري يكون المرآة والمرئي متحدين في الماهية
دون التشخص الوجود الاصلي خارجيا كان ذلك الوجود كما في علم النفس بذاتها او
ذهنيا كما في علمها بالصورة الذهنية الحاضرة عندها في العلم الحصولي مختلفين
في احدهما كما في علم الانسان بجده التام وبرسمه اعلم انهم اوردوا على علم النفس
بذاتها بانه يستلزم اجتماع المثلين في محل واحد بناء على ما هو التحقيق من ان
الحاصل في الذهن عين ماهية المعلوم واجابوا عنه تارة بان المحال اجتماع مثلين
موجودين في ظرف واحد لا اجتماع مثلين احدهما موجود في الخارج والاخر في
الذهن وتارة بان علم النفس بذاتها حضوري فليس هناك صورة ذهنية اخرى
ما عدى الصورة الخارجية ليلزم المثلان والجواب الثاني هو المختار عند المحققين
ولذا اختاره المحقق الطوسي هذا اقول يتجه على كل من الايراد والجواب انهم ان ارادوا
ان النفس عالمة بكنه ذاتها فظاهر الفساد والا لعلمت انها جوهر او عرض
وان ارادوا انها عالمة بذاتها ببعض وجوهها فهناك صورة ذهنية غير مماثلة للنفس
لانها صورة ذلك الوجه المغاير لها بالماهية لا صورة نفس النفس فهناك صورتان
احديهما خارجية والاخرى ذهنية قائمة بالاولى وليستا بمثلين **قوله** لا يحتاج
ايضا الخ هذا صريح في ان علمه تعالى بغيره من الممكنات عين الممكنات واستدل عليه بالاعتبار
الاتي وحاصله كما ان الصور العقلية الصادرة عنا بمشاركة الغير معلومة لنا
بذواتها علما حضوريا لا بصورها علما حصوليا يلزم ان يكون الصور الصادرة
عن الواجب تعالى بالاستقلال معلومة له تعالى بذواتها علما حضوريا لكن المقدم
حق فكذا التالي اما حقية المقدم فبالوجدان واما الملازمة فلان تعقلنا الصورة
بذاتها لا بصورتها الاخرى لعلاقة الصدور كما يدل عليه التعليق بالمشتق والصدور
بالاستقلال اقوى من الصدور بالمشاركة فاذا كان الضعيف موجبا لذلك
التعقل فموجبه الاقوى بالطريق الاولى فهي صادرة عنك او لعل مراده الصدور
الظاهري لا الحقيقي لانه مناف لما استقر في تحقيق مذهب الحكماء من ان لا
مؤثر عندهم الا الواجب تعالى ولا يمكن حمله على مذهب نفسه وغيره من الشيوخ
والمعتزلة من كون العبد موجدا لافعاله لانه هنا في صدد تحقيق مذهب
الحكماء في احاطة علم الواجب تعالى بالكل لعلاقة العلية للكل ويدل على ما ذكرنا انه

جعل فيما يأتي حصول الصورة لنا حصولا للقابل لا للفاعل ثم اراد بالصدور
بمشاركة الغير هو الصدور بايجاد الغير تلك الصورة الحادثة وما تتوقف
هي عليه من محل الذي هو النفس وسائر العلل المعدة وغير المعدة وبالصدور
الاستقلالي ان يكون وجود الكل اعني الصادر وما يتوقف عليه بايجاد الواجب
تعالى ان توقف وليس المراد بالصدور بالمشاركة ان يتوقف على شيء وبالصدور
الاستقلالي ان لا يتوقف على شيء كما توهمه الشارح رحمه في الوجه السابع الاتي فانه
مبطل الاستدلال بالعلية على احاطة علم الواجب بناء على ان جميع الممكنات
مترتبة بعضها على صدور البعض الاخر عندهم وكذا توهم من قال هنا الصورة
صادرة عنا بمشاركة المعلوم الذي تلك الصورة ظله الا ان يكون ماذكره هذا
القائل توضيحا لمراد الشارح فيما توهمه لكن توضيح مراد المحقق الطوسي هنا اولى
من توضيح مراد الشارح رحمه ضمها يأتي الابتداء ان المحقق فرع على هذا البيان قوله
فان المعلولات الذاتية الخ وجعل فيه الواجب تعالى فاعلا لذاته بالنسبة الى تلك
المعلولات الذاتية مع توقف صدور بعضها على بعض عندهم فكيف يحمل مراده
هنا على ذلك نعم خص المذكر بعد قوله وانه قد تقدم هذا بالمعلول الاول الصادر
لا بشرط شيء اصلا لكن مراده مقايسة البواقي عليه كما سنشير اليه بل كما
نعقل تلك الشيء بها لكونها مرآة لملاحظته كذلك نعقلها بنفسها ايضا لاتحاد
المرئي والمرآة في المعقولية عارضة للصورة اولا وللذي الصورة ثانيا وبواسطتها
وهذا لمن يرى المرآة اولا وبواسطة الصورة المرتسمة فيها وتحقيق ذلك ان
العلم يطلق على الصورة الحاضرة عند المدرك سواء التفت اليها النفس اولا والمعلق
الحرفية ولا يلزم من كون الصورة معلومة ان يكون الحكم بكونها معلومة معلوما
بدون الالتفات اليه ومن غفل عنه قال ما قال قوله بل انما يصح عقد ادعى ان هذا
علمين احدهما حصولي وهو العلم بالشيء بالصورة والاخر حضوري وهو العلم به
بالصورة بذاتها فيحصل العلمان من غير ان يتصف عقد الصور فيهما بل انما يتصف عقد
الصفات الاعتبارية فيها المتعلقة بذاتك او بالصورة فقط اما المتعلق بذات
العاقل فهي كونه بحيث كلما حصل عنده الشيء بصورته وكونه بحيث حصل عنده
الصورة صورة ادراكية للشيء ومرآة له وكونها صورة ادراكية لنفسها ومرآة
لملاحظة نفسها هذا باعتبار كونها علما واما باعتبار كونها معلومة فلها اعتبار
اخر وهو كونها ذات صورة ادراكية هي مرآت لها فان العقل ينتزع عنها صورة هي مرآت
لها وان لم يكن لها صورة زائدة على ذاتها كما ينتزع الحرارة من الحرارة في قولنا حرارة النار

حارة

حارة فهي من حيث كونها مالة تلك الصورة المنتزعة معلومة والتركيب مجموع هذه
الاعتبارات قوله فقط متعلق بالتعلق لا بالتصف عقد لان جميع هذه الاعتبارات
تتصف عقد البتة وما قيل من جملة تلك الاعتبارات كون العاقل قابلا للصورة
وكون الصورة مقبولة له فليس بشيء لان حلول الصورة في العاقل من خواص العلم الحصولي
والمستغلة في العلم الحضوري كما سيصرح به في نفي الظن فلا يكون متصف عقد
العلم الحضوري كما ان الفاعلية والمنفعلية المترتبتين على الصدور من خواص علم
الحضوري فلا يتصف عقدها في العلم الحصولي قوله ولا تظنن ان كونك محلا منع
للملازمة باعتبار المقدمة الواضحة باعتبار الاخر بوجهين احدهما بان يقال ان
اريد ان تعقل تلك الصورة بذاتها مطلقا لا بشرط الحلول عنها فالمقدمة الواضحة
ممنوعة لجواز ان يكون ذلك التعقل بشرط الحلول فيه وان اريد التعقل بشرط
الحلول فالمقدمة الواضحة مسلمة لكن الملازمة ظاهرة المنع لان المعلول الصادر
عن الواجب غير حال فيه تعالى واجاب عنه باختيار الشق الاول واثبات المقدمة الواضحة
الممنوعة [illegible] بابطال السند بزعمه وانه للمنع بان يقال ذلك الاشتراط باطل
فانك تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها فلو كان تعقل النفس تلك الصورة
الصادرة عنها بالمشاركة الحاضرة عندها بذاتها بشرط حلولها فيها لزم ان لا تعقل
ذاتها بذاتها لان ذاتها غير حالة في ذاتها اذ لا يتصور حلول الشيء في ذاته وان جاز
حلول جوهرية جواهر اخر وقوله بل انما كان كونك محلا له تعيين لمنشأ غلطه
الظن المذكور كانه قال نعم الحلول فيك شرط في حصول تلك الصورة لك لانها عرض
يحتاج وجوده الى الحلول في محل وحصولها لك شرط في تعقلك اياها بالعلم الحضوري
لان مدار العلم الحضوري على حصول المعلوم للعالم لكن غاية ذلك اشتراط خصوصية
بعض الافراد لكونه عرضا لا لكونه علما حضوريا لان طبيعة العلم الحضوري مستغنية
عن ذلك الاشتراط لتحققه في علم النفس بذاتها من غير حلول فلهذا قال فان حصلت
لك تلك يعني فلو فرض حصول تلك الصورة بغير الحلول فيك حصل تعقلك اياها
حضوريا كعلم النفس بذاتها من غير حلول ولا يخفى انه ان اراد استغناء الطبيعة المطلقة
فمسلم وغير مفيد وان اراد استغناء الطبيعة المخلوط فذلك ممنوع لجواز ان يكون
في ضمن بعض الافراد مشروطة بالحلول وفي ضمن البعض الاخر بعدم الحلول فلا ينفع
قوله فان حصلت لك اه فلذا اورد عليه الشارح الوجه الرابع من وجوه البحث الاتي و
ثانيهما بان يقال ان الصورة الصادرة عن النفس بمشاركة الغير مقبولة لها وهي قابلة
لها لكونها محلها وحال الصورة الصادرة عن الواجب تعالى ليست كذلك فان اريد

ان انتقش تلك الصور بذواتها مطلقا لا بشرط القابلية والمقبولية في المقدمة الواضحة
ثم لجواز ان يكون تعقلت اياها بذواتها بذلك الشرط وان اريد انتقاشها بذلك
الشرط في المقدمة الواضحة مسلم لكن الملازمة ح ظاهرة المنع لانتفاء الشرط
المذكور فيما صدر عن الواجب تعالى واجيب عنه ايضا باختيار الشق الاول وابطال
المقدمة الممنوعة بابطال السند بقوله ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله اه ولم
يقل ان حصول الشيء لفاعله المستقل ليس دون حصوله لفاعله الغير المستقل
وقابله لما يقتضيه اشتراك الصور لما قدمت ان المراد من الصور مشاركة الغير
ما له القابلية فقط وفاعل الحال هو الواجب لا الغير فمن قال ان الوجه الثاني من
الظن مبني على كون الصورة التي في النفس صادرة عن العقل الفعال فقد غفل عن
ذلك كما غفل من السؤال والجواب مبني على كونها صادرة عن الواجب تعالى ومن بعضها
يعلم ضعف ما قاله الشارح نقلا عن الشيخ والمحقق الطوسي وبهمنيار من ان تحقيق
مذهبهم انه لا مؤثر في الوجود عندهم الا الواجب تعالى وان الوسائط بمنزلة الشروط
والالات **قوله** واذ قد تقدم هذا فاقول اه لا يخفى ان هذا الاسلوب انما يستعمل
فيما كان المتقدم من مقدمات الدليل المتأخر وههنا ليس كذلك اذ لا يتوقف
الدليل الاتي على ما تقدم بل التفريع السابق من قوله فهو عاقل اياها اه يدل
على ان المقدمة دليل براسه على ان علم الواجب بالمعلومات الذاتية عين تلك المعلومات
فالوجه ما اشار اليه صاحب المحاكمات من ان هذا المطلب لما كان مستبعدا عند ارباب
التحصيل والتعلم احتاج الى تقريبه من الاذهان اولا بالخطابيات ثم الى اثباته
بالبرهانيات فما سبق خطابي وما ياتي برهاني فعلى هذا يندفع كثير من ابحاث
الشارح كما لا يخفى لكن الشارح سيشير الى ان قولهم العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
كما هو مبني على الاستدلال ههنا موقوف على المقدمة السابقة مع انها لا تجري في
غير المعلول الاول وستعرف جريانها في الكل **قوله** من غير تغاير بين ذاته وعقله
لذاته اي علمه بذاته في الوجود اي في الوجود بحسب نفس الامر الا في اعتبار المعتبرين
المتوهمين بما لا وجود له في نفس الامر كانياب الاغوال وذلك لان الواجب تعالى
عندهم بالنسبة الى المعلول الاول واحد حقيقي لا تعدد له لا بالذات ولا بالاعتبار
ويدل عليه ما ذكره الشيخ في الهيات الشفاء حيث قال ذاته تعالى عقل وعاقل ومعقول
لا ان هناك اشياء متكثرة وذلك لانه بما هو هوية مجردة عقل وبما يعتبر
له ان هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته وبما يعتبر له ان ذاته له هوية مجردة
عاقل ذاته فان المعقول هو الذي ماهيته المجردة لشيء والعاقل هو الذي له

ماهية مجردة لشيء وليس من شرط هذا الشيء ان يكون هو او اخر بل شيء مطلقا
والشيء مطلقا اعم من ان يكون هو او غيره فالاول باعتبارك انه ماهية مجردة
لشيء هو عقل وباعتبارك انه له ماهية مجردة لشيء هو عاقل وباعتبارك
ان ماهيته المجردة لشيء هو معقول الى ان قال فقد فهمت ان نفس كونه معقولا
وعاقلا لا يوجب كونه اثنين في الذات ولا اثنين بالاعتبار ايضا فانه ليس تحصيل
الامرين الا باعتبار ان ماهية مجردة لذاته وان ماهية مجردة ذاته له وههنا
هنا تقديم وتاخير في ترتيب المعاني والغرض المحصل واحد انتهى وما قيل
غاية ما يقتضي التغاير ولو اعتباريا ليس بشيء والا لم يكن ذاته تعالى في المرتبة
المتقدمة على كل اعتبار عالما وذلك باطل كما حققه بعض المحققين فعلى هذا
يكون المراد بتعدد العلة في قوله يكون العلتين تعددا موهوما لا يطابق الواقع **قوله**
فاحكم بكون المعلولين اه يجب ان يحكم بكونهما شيئا واحدا في الوجود النفس
الامري بان يكون موجودا خارجيا واحدا لا بان يكون موجودا واحدا عليه ان علية
الذات لذات المعلول الاول بطريق الايجاد في الخارج فاما ان يكون المعلولان موجودا
خارجيا واحدا ويكون ذات المعلول الاول موجودا خارجيا وعلم الواجب تعالى موجودا
عليه الصورة الادراكية وعلى الثاني لا يكونان شيئا واحدا في الوجود بحسب
نفس الامر وتلخيص كلامه ان ذات الواجب لذات المعلول الاول وعلمه تعالى بذاته
لكونه علة للعلم بكل شيء هو علة للعلم بالمعلول الاول والعلتان واحدة في
الوجود فكلما كانت العلتان واحدة في الوجود يلزم ان يكون المعلولان
ايضا واحدا لان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد ولانهما لو تعددتا في
الوجود لكان احدهما موجودا خارجيا مباينا لذات الواجب والاخر صورة
ادراكية انه لا قائل بكونهما موجودين خارجيين وذلك يقتضي ارتسام تلك الصورة
الصورة الادراكية في ذات الواجب لانها لا تقوم بذاتها لبطلان المثل الافلا
ولا بذات المعلول الاول والا لكان علم الواجب به متاخرا عنه وهو باطل كالارتسام
المذكور والدليل الاول مستفاد من قوله وحكمت بكون العلتين اه والدليل
الثاني مستفاد من قوله من غير تغاير يقتضي اه **قوله** فاذن وجود المعلول الاول اه
والظاهر ان مراده وكذا الكلام في المعلولات الذاتية الباقية بناء على جريان
الدليل الاول فيها فان الواجب تعالى بشرط المعلول الاول واحد حقيقي بالنسبة
الى المعلول الثاني لا يصدر عنه الا المعلول الثاني ولذا احتج جواز صدور المعلول
الثالث الى شرط اخر ولا يقدح تعدد العلة ذاتا واعتبارا في وحدتها بالقياس

الى المعلول المعين الا يرى انهم لم يخصوا فى عدة ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد به
بصدور المعلول الاول بل اجروه فى سائر المواضع ولو كانت العلة متعددة فى بحسب
الذات كما فى قولهم الجسم لا يكون فاعلا ومنفعلا من جهة واحدة اذ الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد بل هو باعتبار صورته الجسمية فاعل وباعتبار مادته
منفعل نعم لا يجرى الدليل الثانى لجواز ارتسام صورة المعلول الثانى فى المعلول
الاول بل صورة كل معلول متاخر فى كل معلول متقدم ولقائل ان يقول
ان خص المعلول فى قولهم العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول الصادر عن العلة بالذات
لا بشرط شى لم يجر هذا الكلام فى سائر المعلولات الذاتية الصادرة بشرط
وايضا لم يتم ما يلى منه من ارتسام صور جميع الكلية والجزئية فى العقول
بواسطة تعلقها الواجب تعالى العلة فى الكل وان عمم من المعلول الصادر بالذات
او بالواسطة فهذا الكلام مع الدليل الاول كما يجرى فى المعلولات الذاتية القديمة
يجرى فى الحوادث كلها فان الواجب بشرط مجموع المعدات السابقة الحادثة
علة تامة لكل معلول حادث عندهم وهو بالنسبة الى ذلك المعلول واحد حقيقى
لا يصدر عنه غيره فيكون المعلولات اعنى ذات كل حادث وعلم الواجب به
متحدين فى الوجود فيلزم ان يكون العلم بالحوادث ايضا حضوريا مع انه
حصولى عنده والا لزم قدم الحوادث او حدوث علم الواجب تعالى بها والكل
باطل ولذا احتاج الى صورها المرتسمة فى العقول وخص العلم الحضورى بالمعلولات
الذاتية التى هى العقول مع الصور القائمة بها والجواب ان قولهم بان العلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول معنى ان العلم بالمصدر بالذات وبالاستقلال بالمعنى
الذى ذكرناه يوجب العلم بالمعلول هو على الاطلاق دليل على احاطة علم
الواجب بالكل سواء كان ذلك العلم المحيط حضوريا او حصوليا وبعد قيد
اخر هو ان يكون صدور ذلك الصادر بذاته لا بواسطة راى كلى مخصص فيه دليل
على ان علمه بذلك الصادر علم حضورى فالصدور فى الدليل الاول محمول على
الصدور لا بواسطة راى كلى فلا يجرى فى الحوادث المتغيرة ولا فى الاجسام
القديمة المتشكلة **قوله** ثم لما كانت الجواهر العقلية جواب سؤال مقدر
بان يقال فدعوى الحضور بذاته من غير حاجة الى صورة مستانفة لا يجرى
فى الحوادث والا كانت الحوادث قديمة او كان علم الواجب بها حادثا والمرئى
المتشكلات من حيث التشكل فيلزم ان لا يكون الواجب تعالى عالما بها وهو
باطل فاجاب بان غاية ما لزم ان لا يكون علمه بها حضوريا ولا باس به لانه غير

ممكن فى الازل ولا باس بعدم حصول العلم الممتنع فى حقه تعالى لا ان يكون عالما بها
مطلقا ولو بالعلم الحصولى الممكن فانه تعالى عالم بها بالعلم الحصولى بناء على ارتسام
صور جميعها فى العقول ولو بوجه كلى منحصر فيها وتلك العقول مع جميع تلك
الصور حاضرة عنده تعالى ولما توجه ان يقال انما يتم ذلك لو كانت العقول
عالمة بجميع تلك الحوادث الغير المتناهية والمتشكلات ولو بوجه كلى منحصر
وذلك ممنوع اشتغل اولا بدفعه بان للعقول علما حصوليا بغير معلولاته
كعلم العقل الثانى بالعقل الاول فلكل منها حصولى بذات الواجب الذى هو
علة علة كل شى فبواسطة العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول يلزم ان يكون
كل منها عالما بجميع الموجودات قديمة كانت او حادثة مجردة كانت او مادية
متشكلة جواهر او اعراض موجودة فى الخارج او فى الاذهان ففى كلامه غاية
الايجاز ومراده ما ذكرنا ولعله اراد ان لكل من العقول علما حصوليا بكنه الواجب
والا فالعلم بالواجب من الوجوه لو كان موجبا للعلم بكل معلول لكان كان
عالما بجميع الاشياء لعلم الواجب وذلك ظاهر البطلان ولا ينقدح بما قاله
الحكماء من امتناع الكنه الواجب تعالى لان مرادهم امتناعه للانسان ثم يرد
عليه منع ظاهر فى الظاهر من كلامه ان كل عقل عالم بمعلوماته علما حضوريا
كعلم العقل الاول بالعقل الثانى واثبات عليه بعض الممكنات للبعض الاخر بالايجاد
ينافيه قوله ولا موجود الا هو معلول له لامتناع اجتماع المؤثرين التامين على
معلول واحد شخصى الا ان يقال ان ذلك مبنى على كفاية الصدور الظاهر فى العلم
الحضورى بالصادر كما فى علمنا بالصورة العقلية الصادرة عنا بحسب الظاهر
وبعد ذلك يتجه عليه ان الكفاية المذكورة فى الصادر المباين للمصدر محل نظر كانت
جميع صور الموجودات الكلية والجزئية صفتان للصور والمراد بصورها الكلية
صورها العقلية الكلية ولو منحصرة فى ذلك الموجود ان الصور الخارجية لا تكون
كلية وبصورها الجزئية الصور الخارجية للمجردات المعلولة لذلك العقل و
الصور العقلية الجزئية للمجردات التى ليست بمعلولة له كما قدمه لا اعم منها ومن
الصور الجزئية العقلية للمحسوسات المتغيرة والمتشكلة ايضا لان حصولها على الوجه
الجزئى موقوف على الالة الجسمانية وان توهمه الشارح فى الوجه الرابع **قوله**
لا بصورها اى غيرها اى غير تلك الجواهر وغير تلك الصور بل باعيان تلك
الصور بمعنى انفسها فيكون علم الواجب تعالى بكل من تلك الجواهر والصور
القائمة بها حضوريا وبالحوادث والمتشكلات حصوليا ولا باس به لانه ليس

بابعد مما ذهب اليه بعض الحكماء من ان علمه تعالى بغير ذاته حصولي مطلق وما قيل
على هذا يلزم ان يكون مبدا الانكشاف في تلك الصور للذات الواجب وهو مخالف
لمذهبهم مدفوع بانه انما يرد لو كان انكشاف تلك الصور على الذات بعد
صدورها عن الذات وليس كذلك لما اشار اليه الشيخ من ان نفس ~~الصور على~~
~~الذات بعد صدورها عن الذات~~ صدورها عبارة عن تعقلها فهي انما فاضت
معقولة لانها فاضت فتعقلها الواجب مبدا الانكشاف فهو الذات لها
لا يقال ليس الكلام في انكشاف الصور بل في انكشاف الحوادث بواسطة
تلك الصور لانا نقول ليس للحوادث انكشاف اخر غير انكشاف الصور اذ ليس
هناك علمان احدهما حضوري والاخر حصولي بل علم واحد هو بالقياس
الى الصورة حضوري وبالقياس الى الحادث حصولي فانكشاف الحادث هو بعينه
انكشاف الصورة قوله وكذلك الوجود على ما هو عليه اشارة الى دفع سؤال
اخر بان يقال ذات الواجب وان كان علة لكل شيء الا انه لا يكون علة لنفس
الوجود على الترتيب الواقع ذاتا وزمانا لانه مفهوم انتزاعي فلا يكون معلولا
فاجاب بانه علة لكل شيء بجميع احواله الحقيقية والاعتبارية فيلزم ان
يعلم جميع الاشياء باحوالها ولك ان تقول السؤال بان يقال ذات الواجب
مفهوم تصوري فالعلم به يوجب تصور كل شيء لا التصديق بوجودها ووقوعها
على الترتيب الواقع والجواب بان تصور الذات يوجب تصور كل شيء بجميع
احواله وذلك التصور يستلزم التصديق بوقوع كل شيء على الترتيب اذ
من التصورات ما يستلزم التصديق كما في اطراف القضايا قياساتها معها
وان لم يكن كاسبا له قوله قلت هذا الكلام اقناعي اي خطابي في مقام البرهان
فلا يكون صحيحا قوله غير بين اي غير معلوم لا بداهة ولا كسبا فيكون منعا
للمدلل باعتبار المذكور ولما كان منع المدلل راجعا الى منع مقدمة من
دليله لا على التعيين صحح ذلك المنع كلام قصد ارجاعه اليه بالتعيين
فقال وما ذكروه من الاعتبار لها وحاصله منع الملازمة القائلة بانه لما كان
الصور العقلية الصادرة عنه بالمشاركة معلومة له بذاتها يلزم ان يكون
الصور الصادرة عن الواجب بالاستقلال معلومة له تعالى بذاتها مستندا بالفرق
بين الصورتين بان الصور العقلية الصادرة عنه بالمشاركة من صفات [illegible]
ذواتنا وصفة النفس حاضرة عندها كذاتها بخلاف الصور الصادرة عن
الواجب قوله الثاني ان تعقل اه منع لتلك الملازمة ايضا مع تعيين منشأ الغلط

وحاصله

وحاصله انما يتم تلك الملازمة ان لو كان تعقل الصورة العقلية القائمة بالعقل لعلاقة الصدور
كما دل عليه كلامه حيث علق الحكم في المقدمة الواضحة في طرف الملازمة بالمشتق الدال
على علية الاشتقاق اعني الصادرة بالمشاركة والصادرة بالاستقلال وليس كذلك التعقل
لعلاقة الصدور بل لعلاقة الحلول او لعلاقة الصدور مع الحلول واقول كلام المحقق
الطوسي في قوله فان حصلت تلك الصورة اه وفي قوله ومعلوم ان حصول الشيء
لفاعله اه صريح في ان ذلك التعقل لعلاقة الحصول للعاقل بمعنى الحضور عنده وهي
العلاقة المطردة في علم النفس بذاتها لا الصدور ولا الحلول ولا المجموع منهما فالتعليق
بالمشتق ليس لاجل ان الصدور علاقة بل لاجل انه يستلزم لعلاقة التعقل والظا
ان الامر كما ذكره لان الفاعل وحده لا بد ان يحضر عنده جميع اجزاء الفعل وجميع
لوازمه بخلاف الفاعل مع غيره وهذا القدر كاف في المقام الخطابي فيندفع الوجهان
معا على تحرير صاحب المحاكمات قوله فانا يحتاج في تصور الامور الصادرة عنا و
وهي افعال بالمعنى الحاصل بالمصدر سواء فاضت باجسامنا كما في حركات
اعضائنا او بمحل اخر كالاشكال التي نرسمها فان الكل بين لنا اي لنفوسنا الناطقة
بمعنى انها ليست عين النفس ولا صفة حالة فيها الى الصورة اي الى صورة الامر الصادر
عنا وذلك لان الحركات المرتبة للاعضائنا مثلا كما في المبصرات في ان صورتها
ترتسم في الحس المشترك فتدرك بواسطة الصورة وكذا سائر المحسوسات سواء
قامت باجسامنا او بمحل اخر فعلى هذا نقول كما ان الصورة المرتسمة في ذات
النفس مدركة معلومة لنا بذاتها لا بصورة اخرى كذلك الصورة الجزئية المرتسمة
في الحس المشترك وسائر القوى فيكون علم النفس بها حضوريا مع انها باينة
للنفس بهذا المعنى فيكون مقويا لهذا المدعى كما اعترف به الا ان يقال كما ان
مراد المحقق من الصورة العقلية اعم من الصورة المرتسمة في ذات النفس او في
الآتها كذلك مراد الشارح من الصورة المباينة ما لم يكن ذات العاقل ولا وصفا
قائما بذاته ولا شيء من الآلة كما ستعرف قوله كما يشهد به الوجدان اه فيه ظاهره
دعوى البداهة في الوجود الذهني مع انه اعظم المعارك اقول بل ظاهره دعوى
البداهة في وجود الصورة في الذهن اعم من ان يكون تلك الصورة نفس ماهية
المعلوم اولا والوجود الذهني المتنازع فيه هو القسم الاول لا الاعم فانه بديهي
بالوجدان نعم يتجه عليه ان وجودها بداهة انما حال كونها غائبة عن الحواس
لا حاضرة عندها ولذا احتاجوا الى اثبات الحس المشترك بالدائرة المبصرة في
الشعلة الجوالة ومنع المتكلمون لجواز ارتسام نفسها في الباصرة لا ارتسام صورتها

في قوة اخرى غيرها قوله الثالث اي قوله لا تظنن يعني الجواب عن الظن المذكور بابطال
السند الذي هو المحمول ضعيف لانه ابطال السند الاخص من المنع اذ هناك
سند اخر لا يبطل بما ذكره وهو جواز ان يكون التعقل بذاته لاحد الامرين
احدهما كون المعقول ذات العاقل كما في علم النفس بذاتها وثانيهما كونه وصفا
لها كما في علمها بالصورة القائمة بها وقد عرفت بطلان هذا السند ايضا بعلم النفس
بالصورة الجزئية الحالة في القوى الجسمانية الا ان يقال بطلان هذا السند خفي
لا يجدي اذ هناك سند اخر لا يبطل بشيء من ذلك وهو جواز ان يكون التعقل
لاحد الامور الثلاثة ثالثها كونه وصفا لآلة العاقل ومن ههنا يتضح ان مراده من
الامور المباينة للعاقل ما لم يكن ذات العاقل ولا وصفا لذات العاقل ولا شيء من آلته
قوله الرابع ان قوله فان حصلت اي منع هذا القول المتفرع على ما سبق بقصد
ارجاعه الى تفرعه كما اشرنا واذا لم يتفرع على ما سبق كان حكما بلا دليل فيجاد ان
يكون مصادرة وانما لم يكن نفس المصادرة بل قريبا منها لان المدعى تعقل
الفاعل المستقل لما صدر عنه بذاته وهذا الحكم تعقل الفاعل بالمشاركة لما صدر
عنه بذاته فلا يكون الدليل متوقفا على عين المدعى بل على قريب منه قوله
الخامس ان قوله ومعلوم اي يعني ان ما ذكره في ابطال سند المنع الثاني للملازمة لم
لانه ان اراد ان حصوله للفاعل لكونه واجبا اقوى من حصوله للقابل لكونه ممكنا
فسلم لكن بهذا القدر لا يبطل السند المذكور وهو جواز ان يكون القابلية والمقبولية
شرطا في تعقل الصورة بذاتها وانما يبطل ذلك لو كفى في التعقل المذكور مطلق
الحصول سواء للقابل او للفاعل وذلك مم بل هو اول البحث ولقائل ان يقول
لا شك ان القبول لا يتوقف على علم القابل بالمقبول والفعل الاختياري يتوقف
على علم الفاعل بالمنفعل الصادر منه فحصوله للفاعل اقوى من حصوله للقابل
في معنى الحضوري عنده فاذا كان حاضرا بذاته عند القابل فحضوره عند الفاعل
بالطريق الاولى وهذا القدر كاف في المقام الخطابي على ان حضور الصور الجزئية
المرتسمة في القوى عند النفس بذواتها يبطل اشتراط القابلية والمقبولية
فتطلب ايضا نعم يتوجه عليه البحث الرابع فافهم قوله ان حصوله بالنظر الى القابل
ممكن اي اعترض عليه بانه لا فرق بين القابل والفاعل في ان حصول المقبول والمنفعل
بالنظر الى ذاتهما ممكن وبالنظر الى ذاتهما مأخوذا مع جميع ما يتوقف عليه وجود
المقبول والمنفعل واجب واجيب بان الفاعل وحده قد يكون في بعض الصور مستقلا
موجبا لمفعوله ولا يتصور ذلك في القابل اذ لا بد من الفاعل كما ذكره الشريف

المحقق

المحقق في شرح المواقف بحث ان الشيء الواحد لا يكون فاعلا وقابلا اقول الاولى
في الجواب ان يقال ذات الفاعل مع جميع لوازم الفاعلية لا يوجب المقبول بخلاف
ذات الفاعل مع جميع لوازم الفاعلية قوله تحكم بحت اي صرف لا يدل عليه دليل
ولا يخفى ان ابطال المقدمة المعينة هي الملازمة الثانية بانه لو كان العلة شيئا
واحدا في الوجود يلزم ان يكون المعلولات ايضا كذلك وحاصل الابطال انه لو
صح تلك المقدمة لزم ان يكون المعلولات الصادرة عن المعلول الاول شيئا واحدا
في الوجود لان المعلول الاول بالاعتبارات الثلاثة التي هي الوجوب بالغير والوجود
والامكان يصير عللا ثلثا متحققة في الوجود الخارجي وان لم يكن متحدة في الوجود
بحسب نفس الامر بناء على ان تلك الاعتبارات صفات اعتبارية زائدة على ذوات
الممكنات في الواقع لا في الخارج فلو صح ان الصادر عن العلل المتحققة في الوجود
الخارجي لا يكون الا شيئا واحدا يلزم ان يكون المعلول الاول بتلك الاعتبارات
شيئا واحدا عندهم واللازم باطل لان معلوله بالاعتبار الاول هو العقل
الثاني وبالاعتبار الثاني هو نفس الفلك الاول وبالاعتبار الثالث هو جسم
ذلك الفلك وهي امور متباينة في الوجود الخارجي وابطال المقدمة المعينة
غصب غير مسموع عند المحققين ولكن جوزه البعض ولذا حمل البعض على
منع تلك الملازمة ولا تخلص في امثال الا بانه نقض اجمالي مع الحل كان يقال
بهذا الدليل جار في كون معلولات المعلول الاول شيئا واحدا مع تخلف حكم المدعى
ومنشأ الفساد هي الملازمة المذكورة ويمكن ان يكون معارضة في المقدمة باعتبار
الدليل المستفاد من قوله من غير تغاير تقتضيه كما قررنا هذا وقد عرفت
اندفاع هذا الوجه بما قدمت من ان علم الواجب تعالى عين ذاته عندهم فالعلم
المنتزع عن الذات انتزاع محض لا وجود له في نفس الامر زائدا على الذات لا في الخارج
ولا في نفس الامر كحرارة الحرارة فمراد المحقق كون العلتين شيئا واحدا في
الوجود الخارجي وفي الوجود النفس الامري وكيف لا يكون كذلك ولو كان لم
تعالى صفة زائدة على الذات عندهم ولو اعتبرت لجواز كونه تعالى مصدرا
لامرين احدهما باعتبار الذات والاخر باعتبار تلك الصفة بخلاف العقل
الاول عندهم لما عرفت فلا جريان ولا نقض واين الواجب تعالى عن حقيقته
في المعلول الاول والمعلول الاول لعلة ظاهرية في معلولاته فلا جريان من هذه
الجهة ايضا نعم لو لم يحكم بالتحكم بل منع تلك الملازمة من طرف المتطعين بناء
على ان عينية صفات الواجب تعالى بالمعنى الذي ذكره الحكماء لم يثبت عندهم كما سبق

منه الاشارة اليه لكان وجها وجيها فلك ان تحمل على ذلك بناء على انه على تقدير عدم ثبوت
العينية والغيرية بذلك المعنى يكون الحكم بالعينية وبما يتوقف عليها الحكماء من غير
دليل فتامل قوله لا تزيد عليها اى لا يكون تلك الاعتبارات صفات زائدة على
ذات المعلول الاول في الخارج وان كانت زائدة عليه في نفس الامر باعتبارها
صار علة لثلث المعلولات ثلثة فتانيث الضمير الراجع الى المعلول الاول باعتبار
ذاته بمعنى الماهية وباعتبار حمل العلة عليه لا باعتبار انه بالاعتبارات الثلثة
على متعددة كما قيل اذ النافع في المقام عدم زيادتها على ذات المعلول الاول
لا عدم زيادتها على العلل التى هى اجزاؤها ولا يلزم منه ذلك الا يرى ان الشئ
الذى له صفات حقيقية زائدة على ذاته لو فرض انه مع كل صفة علة لشئ
فتلك الصفات التى هى اجزاء تلك العلل مع كونها غير زائدة على ذوات تلك
العلل هى زائدة على ذات ذلك الشئ قوله الى آخر القول يعنى ان ما ذكره في
دفع الاشكال بالمعدومات وسائر الماديات باطل مستلزم لفساد هو تاخر
علم الواجب تعالى بتلك الصورة عن علم المعقول بها وذلك التاخر باطل
عند ذى فطرة سليمة ولقائل ان يقول هذا ايضا مدفوع بانه انما يلزم
ذلك لو كان تعقل الواجب تعالى تلك الصورة متاخرا عن صدورها عن
ذات الواجب بمعنى انها صدرت فتعقلها الواجب تعالى وكان بمجرد تقدم
صدور العقل على صدور الصور المرتسمة فيه تقدما بالذات كافيا في
تعقل العقل اياها وليس الامر كما ذكر بل تعقل الواجب اياها عبارة
عن نفس صدورها وتعقل العقل اياها متاخر عن صدورها بذلك
المعنى لانها ليست صادرة عن العقل بل هى والعقل صادران عن الواجب
وان صدورها بشرط صدور العقل الذى قامت هى به وح يلزم تاخر
تعقل العقل اياها عن تعقل الواجب اياها قطعا لا العكس وغاية ما
يلزم هنا ان يتاخر علم الواجب بتلك الصورة عن علمه بذلك العقل وهو غير محذور
عندهم اذ كما ان المعلولات مترتبة يتوقف بعضها على بعض عندهم كذلك العلوم
المتعلقة بها عندهم حتى قالوا الترتب الخارجى فرع الترتب العلمى ولعله لهذا
بادر العلاوة وبهذا التحرير لكلامه اندفع ظهر ان الاوهام قوله على ان ارتسام
صورها اى على ان ذلك الحكم الكلى مجاب بوجه آخر هو مخالف لاصول الحكماء
وقد عرفت اندفاعه ايضا بتحرير مراد المحقق على وجه يوافق ما نقل عنه
الشارح فيما سبق واصول الحكماء فلا يرد العلاوة على مراد المحقق بل على ما توهمه الشارح

قوله وليست تلك الالات اه ايراد على جواب مقدر من طرف المحقق الطوسى اما الجواب
فبان يقال ذكر المحقق الجواهر العقلية على التمثيل ومراده ان تلك الجواهر
العقلية مع الصورة الكلية المرتسمة فيها والالات الجسمانية مع الصور الجزئية
المرتسمة فيها من القوى المنطبعة في الافلاك والقوى الباطنة في الحيوانات جميعها
حاضرة عنده تعالى بذواتها لانها كالاجسام اذ لا محذور في حضور الماديات بذواتها عند
مجرد بسيط وانما المحذور في ارتسام صورها فيه المستلزم لانقسام البسيط كما
تقرر في محله فلا غبار في كلام المحقق واما الايراد فبان يقال لو جاز حضور
تلك الالات وسائر الاجسام والجسمانيات بذواتها عند الواجب المجرد لكن
كون علم الواجب بتلك الالات مع الصور الجزئية المرتسمة فيها علما حضوريا انما يتم
بما ذكره لو كان تلك الالات معلولة له تعالى بالذات من غير توقف على شئ آخر كالمعلول
الاول كما يقتضيه المقدمة التى مهدها لتحقيق هذا المطلب اعنى كونه تعالى عالما بكل
شئ بالعلم الحضورى وتلك المقدمة هى قوله لا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر
عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التى بها هو هو وليس كذلك لان
تلك الالات الجسمانية بل نفس تلك الجواهر المجردة ما عدا المعلول الاول صادرة
عنه بالذات بل بشروط وآلات فلا تجرى تلك المقدمة في العلم الحضورى بما عدا
المعلول الاول فقوله بل نفس تلك الجواهر اه لاجل تعميم هذا الايراد لما عدا المعلول
الاول والتخصيص بالالات الجسمانية مع ان الكلام في الاجسام وسائر الجسمانية
كذلك لان الكلام فيها هكذا ينبغى ان يحرر المقام والناظرون في المقام وقعوا
في حيص بيص وقد عرفت اندفاع هذا الايراد ايضا بما قدمنا من ان مراده من
الصادر لذاته في تلك المقدمة الصادر لا بمشاركة الغير في ايجاده وفي ايجاد ما يتوقف
عليه من غير توقف على شئ آخر اصلا قوله الخ من انه اذا كان اه معارضة لقوله
فاذن وجود المعلول الاول هو نفس عقل اه لا نقض اجمالى كما وهم وحاصل المعارضة
انه لو صح هذا المدعى لم يكن الواجب تعالى فاعلا مختارا في ايجاد المعلول الاول
بل فاعلا موجبا بمحض الايجاب الخالى عن الاختيار بالمعنى الاعم المفسر عندهم
ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل واللازم باطل بيان الملازمة انه على تقدير كون
وجود المعلول وعلم الواجب به شيئا واحدا في الخارج لو كان مختارا فيه يلزم ان
يكون مختارا في علمه واللازم باطل مستلزم للدور او التسلسل المحالين وايضا على
هذا التقدير حين يلزم ان يصدق ان يقال ان شاء علم المعلول الاول وان لم يشأ
لم يعلم وصدقه باطل مستلزم لامكان الجهل تعالى شانه عن ذلك والى هذا اشار

بقوله لما انه لا يصدق اه وبالجملة ولو كان وجود المعلول الاول وعلم الواجب به شيئا
واحدا في الخارج يلزم ان لا يكون الواجب تعالى فاعلا مختارا بالمعنى الاعم بل
موجبا بمحض الايجاب واللازم باطل عندهم وفي الواقع اما الاول وحده
فلانه خلاف مذهبهم من كونه تعالى فاعلا بهذا المعنى بالنسبة الى جميع الممكنات
واما مع الثاني فلان كونه تعالى موجبا بمحض الايجاب يفضي الى شناعة عظيمة
عندهم وفي الواقع وهي صدور العالم عنده تعالى بالاضطرار ولا عن شعور بحيث
يوجب العجز عن الترك ويصدق في شانه ان يقال ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
كصدور الحرارة عن النار كما اشار اليه الامام في ايراده على الحكماء في قولهم بكونه
تعالى موجبا في افعاله عند الاستعداد التام بحيث يمتنع الترك واجاب عنه المحقق
الطوسي بان ذلك الايجاب ليس محض الايجاب بل ايجاب مسبوق بالمشية والاختيار
وذلك كوجوب صدور الانفاق على جواد مع طعام وما هو ممن اشرف على الموت
من الجوع والعطش لا كوجوب صدور الحرارة عن النار من غير شعور ومشية
واختيار والتمييز بين الايجابين فالموان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فكان
الشارح قال للطوسي هنا فقد وقعت فيما هربت عنه وسيشير الشارح بمثل الابرة
في بحث القدرة الى ان الايجاب المجامع للاختيار بهذا المعنى الاعم هو الايجاب بالغير
الذي هو العلم بعدم الترك من المنافات للجواد المطلق فيكون ايجابا مسبوقا بالمشية
والاختيار ولا يمكن ذلك الا اذا كان المعلول الاول الصادر والعلم السابق غير
متغايرين في الوجود ولعل الشيخ ابن سينا لقوة هذا الاشكال التجاء الى قيام الصورة
العلمية بذاته تعالى كما سيتضح واجاب عن الوجه الثاني بعض المحققين بان المشية
عندهم عبارة عن العناية الازلية التي هو العلم الاجمالي وافعاله تعالى عبارة عن
العلوم التفصيلية المسبوقة بالعلم الاجمالي ومعنى قوله ان شاء فعل انه ان
علم المعلول الاول والمصلحة المترتبة عليه في مرتبة العلم الاجمالي صدر عن الذات
في مرتبة العلم التفصيلي وان لم يعلم ذلك في تلك المرتبة لم يصدر عنه في
المرتبة الثانية لما عرفت ان ذلك الصدور عبارة عن تعقل الواجب اياه
فيفيض عنه معقولا ولا محذور فيه اصلا وانت خبير بانه لا يخلصهم عن محض
الايجاب لامتناع مغايرة العلم التفصيلي لما في الاجمالي على ان كون المعلول الصادر
معلوما في مرتبة العلم الاجمالي بعلم ينبعث عنه الشوق الجزئي والارادة والمشية
الى ايجاد مخصوص محل نظر كما سيجيء تفصيله قوله فان العلم والقدرة والارادة
اه والاختيار دليل لقوله وعقل الواجب اي علمه بالمعلول الاول وليس المراد

والاختيار

والاختيار قد يطلق على ترجيح احد جانبي الفعل والترك وهو الملايم للمعنى اللغوي الذي
هو الاصطفاء فيكون عبارة عن تعلق الارادة التي هي صفة من شانها ترجيح
احد المقدورين على الاخر وهذا المعنى هو المراد هنا ولا شك في توقفه على الارادة
والقدرة والعلم وقد يطلق على كون الفاعل من شان ذلك الترجيح اي ان يمكن له
الترجيح بالامكان الخاص الذاتي بالنظر الى ذات الفاعل سواء وجب لامر خارج
ضروري كمشية الواجب عند الحكماء او لامر خارج غير ضروري للفاعل كمشية الواجب
عند اهل السنة او لم يجب لامر خارج اصلا كما لم يجب لذات الفاعل كما في ترجيح
الفاعل المختار احد المتساويين بلا مرجح وسياتي تفصيله وهذا المعنى هو الاختيار
بالمعنى الاعم المجامع للقدرة المفسرة عند الحكماء بقولهم ان شاء فعل اه وهو
المراد في قوله ليس امرا صادرا عنه بالاختيار وفي قوله فاذن لا يكون صدوره اه
والقسم الثالث اعني ما لم يجب اصلا هو الاختيار بالمعنى الاخص المجامع للقدرة
المفسرة عند المتكلمين بصحة الفعل والترك على ان يراد بالصحة معنى الامكان
الخاص الوقوعي لا معنى الامكان الخاص الذاتي والا كان مساويا للمعنى الاعم
المجامع للوجوب والامتناع بالغير وانما تعرض بالقدرة والارادة مع ان الكلام
في العلم للاشارة الى ان هذا المطلب يثبت بلزوم التسلسل في كل منهما ايضا
مثل ان يقال لو كان علم الواجب تعالى صادرا عنه بالاختيار بالمعنى الاعم لزم ترجيح
جانب الفعل على الترك وكلما لزم ذلك الترجيح لتحقق قبله صفة القدرة
لتوقف الترجيح عليها وننقل الكلام الى تلك الصفة فان صدرت بالاختيار ايضا
يتحقق هناك ترجيح اخر موقوف على قدرة سابقة اخرى وهكذا فيلزم
الدور او التسلسل في القدرة او ينتهي الى قدرة صادرة بالايجاب لان انتفاء
الاختيار بالمعنى الاعم يستلزم انتفاء المعنى الاخص فلا يرد عليه ما قيل ان الاختيار
عين القدرة كما سيجيء منه لا امر اخر متوقف عليها وان امكن توجيهه بحمل
الاختيار المتوقف على تعلق القدرة او على الصدور بالاختيار فالمناسب او الانسب
ترك القدرة والارادة نعم يتجه عليه ان ما ذكره من التسلسل انما يكون تسلسلا مستحيلا
اذا كان العلم والقدرة والارادة صفات حقيقية زائدة على الذات كما ذهب اليه
الاشاعرة واما اذا كانت عين الذات كما ذهب الحكماء والمعتزلة والشيعة فالتسلسل
اللازم تسلسل في الانتزاعيات المحضة واستحالته ظاهرة المنع في الصورة هذا ان
يقتضي على ان العلم بكل شيء مقتضى ذات الواجب عند الحكماء والمتكلمين فهو تعالى
في شان علمه موجب بالذات والايجاب بالذات ينافي الاختيار فلا يجتمعان باعتبار

وجود الحد **قوله** فان قلت اذا كان صدوره معارضة من طرف الطوسية المقدمة
المدللة بلزوم الشناعة العظيمة اعنى بطلان اللازم عند الحكماء وفى الواقع
ومنشاء المعارضة ما سبق منه من توقف الاختيار ولو بالمعنى الاعم على العلم مع
ما سلف منه من ان فعل المختار موقوف على التصور الجزئى حقيقة او حكما وحاصل
المعارضة لو كان صدور الممكنات عن الواجب تعالى بالاختيار لزم ان يكون للحوادث
الى لكل من الحوادث الماضية والاتية وجود ازلى فى علمه تعالى اى فى تحقق علمه الازلى
بها واللازم باطل فكذا الملزوم اما الملازمة فلانه لو تحقق علمه تعالى بالحوادث
من غير ان يكون لها وجود خارجى او علمى لزم ان يكون العلم بمعنى مبداء الانكشاف
سواء عين الذات او وصفا زائدا على الذات متعلقا باللاشئ المحض بناء على ان مطلق
العلم يقتضى اضافة وتعلقا بين العالم والمعلوم والشئ الذى يصح تعلق العلم به
منحصر فى الموجود الخارجى والعلمى لان كون المعدوم شيئا ثابتا فى الخارج منفكا عن
الوجود كما ذهب اليه المعتزلة مما لا يلتفت اليه لانه بط عند جمهور الحكماء والمتكلمين
وتعلق العلم باللاشئ المحض محال بديهة اذ لما كان العلم يقتضى التعلق المذكور و
ذلك التعلق نسبة بين العالم والمعلوم متاخرة عنهما متوقفة على وجودهما
فتحقق العلم بالشئ فى الازل يستلزم تحقق لازمه الذى هو التعلق وتحقق التعلق
يستلزم تحقق العالم والمعلوم باحد الوجودين فالقول بجواز تحقق العلم فى الازل
من غير ان يكون للمعلوم شئ من الوجودين قول بجواز تحقق الملزوم بدون اللازم
ولا يجوزه عقل ولذا قالوا المعدوم المطلق الذى ليس له وجود لا فى الخارج ولا فى الذهن
ليس بمعلوم من حيث كونه معدوما مطلقا بل من حيث كونه موجودا فى الذهن
واما بطلان اللازم فلان ذلك الوجود الازلى لكل حادث اما وجود خارجى فيلزم
قدم الحوادث واما وجود علمى على الوجه الجزئى حقيقة او حكما لما عرفت من توقف
فعل المختار على التصور الجزئى فيلزم ان يكون لكل حادث صورة علمية ممتازة عما
سواها فيلزم تناهى معلومات الله تعالى ومقدوراته بجريان برهان التطبيق فى
صور مجموعها المفصلة المتميزة الاحاد والتناهى اللازم باطل وفاقا بين جمهور
الحكماء والمتكلمين وبالجملة مراد المعارض ليس صدور الممكنات بالاختيار بل
بالايجاب المحض عندهم فى الواقع والالزم قدم الحوادث او تناهى المعلومات
والمقدورات عندهم وفى الواقع والكل بط فهذه المعارضة معارضة لتلك
المقدمة المدللة باعتبار مذهبى الحكماء والمتكلمين وكذا الجواب عنها كما هو الملائم
لسياق كلامه حيث يشير فيما بعد الى ان السؤال الاتى يندفع على اصول المتكلمين

لا على

لا على اصول الحكماء وسياق كلامه حيث اشار الى ان علوم المبادى العالية بسيطة اجمالية
عند الحكماء ويمكن ان يحمل السؤال على النقض الاجمالى لدليل الشيخ الوجه الثالث من
باستلزامه احد هذين الفاسدين وعلى التقديرين فيمكن ان يقتضى فى السؤال
على الفساد الثانى بناء على ان من كلامه لزوم ان يكون للجواب وجود علمى ازلى وقد
يقرر هذا السؤال بلزوم تكثر الصفات الحقيقية وعدم تناهيها وفيه ان كون
الممكنات باعتبار وجودها العلمى صفة للواجب لم يثبت بعد بل هذان السؤالان
مع جوابيهما لا تعلق لهما بذلك الامر ان الجواب عن هذا السؤال مبنى على النظر عن كون
الصورة البسيطة الاجمالية قائمة بذات الواجب بل اعم من ان يكون قائمة
بذاتها او بذات الواجب كما يناديه سياق كلامه وكذا ما قيل انه سؤال بلزوم
المحذورات احدها تكثر الصفات وثانيها قدم العالم وثالثها وجود الامور
الغير المتناهية ولا يخفى انه على احتمال الوجود العلمى للحوادث يلزم ازلية الصور
العلمية ولا محذور فيه لا قدم الاعيان وهو المحذور **قوله** وما يقوله الظاهريون
من المتكلمين النافين للوجود الذهنى ولثبوت المعدومات فى الخارج وهذا جواب
عن المعارضة بمنع الملازمة مستندا بانه انما يلزم ان يكون للحوادث وجود ازلى
اعم من ان يكون خارجيا او علميا او خاص بالوجود العلمى لو كان تعلق العلم ازليا
كنفس العلم وذلك مم لجواز ان يكون العلم قديما وتعلقه حادثا فما قيل هذا
الجواب لا يدفع السؤال المذكور وهم ايضا ظهر ان الظاهريين انما احتاجوا
لا لحدوث التعلق لعدم تجويزهم التعلق الازلى بالمعدوم الصرف الذى لا وجود
ولا ثبوت له لا فى الخارج ولا فى الذهن فمن نصرهم بتجويز التعلق الازلى بالمعدوم
الصرف مع بطلان ذلك التجويز قطعا كما عرفت هو نصرة بما لا يرتضيه المنصور
قوله لا يسمن ولا يغنى من جوع اه رد للجواب المذكور بابطال السند بان كون
التعلق حادثا يستلزم علم الواجب بالحوادث فى الازل اذ ما لم
يتعلق العلم بالشئ لا يصير ذلك الشئ معلوما واللازم بط وفاقا بين الحكماء
والمتكلمين وانت قد عرفت فيما سلف ان لهؤلاء المتكلمين ان يقولوا
لم يقم برهان على ان الحاصل فى الاذهان انفس ماهيات الاشياء لا اشباحها
وامثالها واذا استحال الوجود الذهنى العلمى لا نفس ماهيات الممكنات
فصفة العلم تتعلق فى الازل بالاشباح للحوادث وامثالها ولا يمكن ان يتعلق
بانفسها لكونها معدومات صرفة فى الازل وانما تتعلق بانفسها بعد حدوثها
فى العالم بها على وجهين احدهما بان يتعلق العلم بامثالها واشباحها المخالفة

لها في الماهية وثانيهما بان يتعلق بانفسها والممكن في الازل هو الاول لا الثاني ولا
نقص في عدم حصول الممتنع ومرادهم من التعلق الحادث هو الوجه الثاني فلا
يلزمهم نفي العلم بالحوادث في الازل مطلق بل نفي العلم الممتنع في الازل ثم المعارضة
المذكورة متوجهة على هذا التقدير ايضا اذ الصور العلمية المتميزة الاحاد
يجري فيها البرهان سواء كانت عين ماهيات الحوادث او امثالها واشباحها
كما سبق تفصيله **قوله** قلت المخلص ما اشرنا اليه جواب عن المعارضة او النقض
بمنع بطلان اللازم باختيار ان اللازم ان يكون لها وجود علمي ازلي على الوجه
الجزئي حقيقة او حكما ولا يلزم من وجودها بصور مفصلة متميزة الاحاد
ليجري فيها البرهان ويلزم تناهي المعلومات والمقدورات لجواز ان يكون
الكل معلوما على الوجه الجزئي حقيقة او حكما بصورة واحدة بسيطة اجمالية فلا
تعدد في هذا الوجود العلمي فيصح كونه تعالى فاعلا مختارا على مذهب الحكماء والمتكلمين
ومن غفل عن حقيقة السؤال والجواب اورد عليه بان تعلق العلم البسيط الاجمالي
بالحوادث ان كان بملاحظة الوجود لزم ازلية الحوادث وان كان بملاحظة اللاوجود
تعلق باللاشيء المحض وهو محال كما ذكره الشارح انتهى ولم يدر ان السؤال الآتي
مع جوابه صريح في انه بملاحظة الوجود من غير لزوم محذور **قوله** وذلك العلم
مبدا الوجود التفصيلي في الخارج اه يعني ان ذلك العلم الاجمالي البسيط لكونه
علما بالفعل بجميع الاشياء كاف في ايجاد كل حادث لكون كل حادث معلوما
له تعالى على الوجه الجزئي حقيقة او حكما ازلا وابدا في ضمن ذلك العلم الاجمالي
فهو لدفع توهم عدم كفايته في الايجاد **قوله** فان قلت هذا الوجود العلمي
للممكنات صادر اه ايراد من طرف الطوسي على الجواب المذكور بابطال سنده
المساوي لان تلك الحوادث الغير المتناهية اما ان تكون معلومة في الازل
بصور مفصلة او بصورة واحدة اجمالية واذا بطل الاول تعين الثاني فيجري
البرهان ويلزم التناهي وحاصل الابطال لا يجوز ان يكون الحوادث الغير
المتناهية معلومة في الازل بصورة واحدة اجمالية والا كانت تلك الصورة
اجمالية صادرة عن الذات بطريق الاختيار واللازم باطل اما الملازمة فلانه
تعالى فاعل مختار في كل ما صدر عنه عندكم سواء كان موجودا خارجيا او
موجودا علميا بناء على ان جميع انحاء الوجود معلول واما بطلان اللازم
فلانها لو كانت صادرة بالاختيار الموقوف على العلم السابق بالصادر
لكانت تلك الصورة معلومة قبل صدورها عن الذات ولو قبلية بالذات

قوله المخلص ما اشرنا اليه اي لا بما ابرزه الظاهر حيث [illegible]

لا بالزمان لامتناع القبلية الزمانية في الازلي فيلزم ان يكون تلك الصورة موجودة
بالوجود العلمي قبل صدورها عن الذات وننقل الكلام الى تلك الصورة باعتبار
وجودها السابق فانها بهذا الاعتبار صادرة عن الذات بالاختيار ايضا وهكذا
فيلزم الدور او التسلسل في الموجودات العلمية المجتمعة في الوجود المترتبة
المتوقفة بعضها على بعض للا الى نهاية اذ يتعدد وجودات شيء واحد بتعدد
الوجودات كتعدد الصورة الانسانية بتعدد وجوداتها في الاذهان المتعددة
ففي كلامه مسامحات والمراد مما ذكره ان الصادر هو الصورة باعتبار وجوداتها
لا وجوداتها والا كانت الوجودات موجودات وليس كذلك فلا يرد عليه ان
الوجودات امور انتزاعية لا يستحيل فيها التسلسل وترك الدور للمقايسة
على ما سبق او للاكتفاء بالتسلسل لان كل دور يستلزم التسلسل كما قيل وقوله او ينتهي
الى وجود واجب بمعنى ينتهي الى وجود باعتبار يكون الصورة صادرة عن الذات
بالايجاب لا بالاختيار وكلاهما اي التسلسل والانتهاء محال اما التسلسل فبالبرهان
واما الانتهاء الى وجود واجب فلانه يستلزم النقض اذ صح كونه تعالى مختارا
في كل ما صدر عنه يلزم عدم كونه تعالى مختارا في بعضه ولولا قوله وكلاهما محال
لامكن حمل السؤال على تغيير دليل المعارضة بان يقال ليس الواجب تعالى فاعلا
مختارا في كل ما صدر عنه والا لكان مختارا في هذا الوجود العلمي الاجمالي ايضا وهو
باطل مستلزم للدور او التسلسل **قوله** قلت قد سبق اه يعني يمكن التخلص عن هذا
السؤال بالايجاب لا بالاختيار بان يقال الملازمة ممنوعة وقولكم في دليلها وهو
فاعل مختار ان اريد انه تعالى فاعل مختار في كل ما صدر عنه تعالى كما هو الظاهر فذلك
ممنوع على مذهبهم كيف وهو تعالى موجب بالنظر الى صفاته الذاتية عندهم وان
اريد انه تعالى فاعل مختار فيما عدا الصفات الذاتية من الممكنات فسلم لكن هذا
على هذا لا يلزم ان يكون فاعلا مختارا في تلك الصورة الوحدانية الاجمالية ليلزم
المحذور لجواز ان يكون تلك الصورة صفة زائدة هي صفة العلم صادرة عن الذات
بالايجاب فلا يكون مسبوقة بعلم اخر فلا دور ولا تسلسل ولا انتقاض في كونه
تعالى موجبا في الصفات الذاتية ومختارا فيما عداها ولما توجه ان يقال ان العلم
صفة قائمة بذاته تعالى ووجود الحوادث صفة قائمة بالحوادث لما تقرر عند
المتكلمين بل عند الحكماء ان وجود الممكنات صفة زائدة عليها فلا يكون
وجود الحوادث في العلم عين صفة العلم من الصفات الذاتية بل غيرها
فح يكون الواجب تعالى مختارا فيه ويعود المحذور اجاب عنه بقوله وكما ان

عله ليس صادرا عنه اه وحاصله ان المراد من وجود الحوادث في العلم هو الحوادث
الموجودة في العلم الازلي لحصول الصورة والحوادث الموجودة في العلم عبارة
عن صورها العلمية المتحدة مع العلم بالذات ومتغايرة له بالاعتبار متغايرة
المعلوم للعلم ولما اتحد العلم والمعلوم بالذات كان الصورة الوحدانية باعتبار
كونها معلومة لازمة لنفسها باعتبار كونها علما وكون الواجب تعالى موجب
في صفة يستلزم كونه تعالى موجبا في لوازم تلك الصفة لامتناع الانفكاك فهو
تعالى موجب في تلك الصورة باعتبار كونها معلومة ايضا ومنهم من حمل العلم
الاول على مبدا الانكشاف والعلم الثاني ووجود الحوادث في العلم على نفس الانكشاف
ولا يخفى انه على هذا لا ينطبق الدليل على المدعى فان كون وجود الحوادث في العلم
عين الانكشاف بالذات لا يوجب كونه تعالى موجبا في الانكشاف بل الموجب له
كون الانكشاف من لوازم العلم بمعنى مبدا الانكشاف وايضا المفيد في هذا المقام
كونه تعالى موجبا في الصورة الوحدانية الاجمالية لا في الانكشاف ولا في مبدا
الانكشاف اذ يجوز ان يكون مبدا الانكشاف غير تلك الصورة من الذات او الصفة
مع ان الانكشاف عبارة عن المعلومية لا عن العلم ولا عن العالمية كما لا يخفى لا يقال
يتوجه على الشارح ما اثاره الشيخ من ان تلك الصورة الاجمالية انما تصدر من
عالمية الذات فعلمه تعالى مقدم على تلك الصورة الفائضة عن الذات لانا نقول
انما يتم ما ذكره الشيخ بعد تسليم ان الواجب تعالى فاعل مختار في كل ما صدر عنه
ليثبت العلم السابق على كل صادر بمعونة توقف الفعل الاختياري على سبق العلم
ولما لم يثبت تلك المقدمة الكلية عند المتكلمين لم يتجه ذلك على مذهبهم نعم
يتجه عليه انما ذكره انما يوافق مذهب المتكلمين اذا ثبت ان الصورة العلمية
من اعيان الموجودات لتكون صفة حقيقية وهو محل نظر بل التحقيق انها
من الامور الاعتبارية وجعلها كيفا انما يصح على مذهب الاشباح لا على التحقيق
الذي هو مبنى هذه الابحاث مع انه تعالى منزه عن الكيف والكم عندهم الا
ان يقال ليس غرضه تطبيق الجواب على مذهبهم من كل وجه بل الغرض بناؤه
على ما ذهبوا اليه من ان علم الواجب بمعنى مبدا الانكشاف صفة زائدة على الذات
لا عين الذات كما ذهب الحكماء فيكون ذلك المبدا على جوابه هو تلك الصورة
الوحدانية وان لم تكن صفة حقيقية وليس ذلك بابعد مما ذهب اليه الامام
من ان علم الواجب تعالى من مقولة الاضافة التي هي من الامور الاعتبارية
باتفاق المتكلمين قوله ولا يخفى عليك انه جواب سؤال المقدر نشا من جوابه

اذ ما الظهر

اذ ما الظهر جوابه ملك ان الحوادث صادرة عن الواجب تعالى بالايجاب باعتبار وبالاختيار
باعتبار اخر يتوهم ان يقال فكذلك يجري مثله في المعلول الاول على الوجه الذي قرره
شارح الاشارات فالملازمة المذكورة في الوجه الثالث ممنوعة فدفعه بذلك وحاصله
ان ما ذكرناه باعتبار الوجودين احدهما الوجود العلمي لكل حادث في ضمن
العلم الاجمالي بالكل وهو باعتبار هذا الوجود صادر عن الواجب تعالى بالايجاب
وثانيهما الوجود الخارجي وهو باعتباره صادر بالاختيار وما ذكره باعتبار
وجود واحد هو الوجود الخارجي ولا يكون الشيء باعتبار الوجود الواحد
صادرا بالايجاب وبالاختيار معا ضرورة ان الوجود الواحد مترتب على ايجاد
واحد فيلزم ان يكون الفاعل موجبا ومختارا في فعل واحد وهو تناقض
صريح فيثبت الملازمة المذكورة القائلة بانه كلما كان المعلول الاول وعلم الواجب تعالى
به بحسب وجود واحد هو الوجود الخارجي يلزم ان لا يكون صدوره عن الواجب تعالى
بالاختيار وقوله والقول بان الوجود الخارجي اه منع لعدم جريان مثله في
المعلول الاول وسنده بان ذلك الموجود الخارجي له اعتباران متغايران
احدهما اعتبار كونه علما ومرآة لنفسه ومنشأ للانكشاف على مجرد اخر و
ثانيهما اعتبار كونه موجودا خارجيا يترتب عليه الآثار الخارجية فيجوز
ان يكون بالاعتبار الاول صادرا بالايجاب وبالاعتبار الثاني بالاختيار وقوله
تعسف لا يرتضيه الفطرة اه ابطال للسند المذكور وحاصله ليس الاعتباران
المذكوران باعتبار وجودين متغايرين حتى يجوز ذلك بل كلاهما باعتبار
وجود واحد واجتماع الايجاب والاختيار باعتبار وجود واحد تعسف لي
خروج عن قانون العقل وباطل بداهة بحيث يكون بطلانه من الفطريات
فليس مراده ان احد الاعتبارين عين الاخر كما توهم واورد عليه ما اورد
من منع العينية بل مراده نفي ان يكون الاعتباران المتغايران بحسب الوجودين
وان صح في عبارته لانه مقتضى سوق كلامه نعم يرد عليه ان دعوى البداهة
في محل النزاع غير مسموعة فالاولى ان يبطله بلزوم التناقض كما ذكرنا
بكونه جوهرا مجردا اه اي بكون المعلول الاول جوهرا مجردا عن المادة فلا مانع
من حضوره بذاته عند مجرد اخر ولذا قال غير غائب عن وجود مجرد اي
عن مجرد وعن وجود هو مجرد بناء على ان وجوده تعالى عين ذاته عند الحكماء
واعلم ان ما ذكرناه انما هو الجواب عن السؤال الثاني من كون الصورة
الوحدانية الاجمالية عبارة عن صفة العلم من الصفات الذاتية جار على السابق

مذهب المتكلمين وان لم يقع على مذهبهم لما اشرنا من ان الصورة العلمية ليست
صفة حقيقية بخلاف صفة العلم عندهم لانا قيل ان مذهبهم ان العلم صفة زائدة
ذات اضافة او اضافة بين العالم والمعلوم ولم ينقل منهم انه امر اجمالي والمعلومات
موجودة انتهى لان الصورة الاجمالية ذات اضافة ايضا الا يرى ان الامام
لما حكم باستحالة التعلق بين العالم والمعدوم الصرف التجأ الى القول بالوجود
الذهني وجعل العالم متعلقا بالماهيات الموجودة بالوجود العلمي وهي الصور
العلمية ثم جعل العلم عبارة عن ذلك التعلق لما ذكره بعض المحققين و
كيف لا يكون الذات متعلقا بالصورة التي تمثلت به وقد قالوا ان حال العاقل
مع الصور العلمية المرتسمة فيه كحال المرآة مع الصورة المرتسمة فيها فان
هنالك ثلثة اشياء الحالة الصورة وقبول المحل اياها والتعلق بين المحل
والصورة والنزاع في ان العلم اي الثلثة فمن ذهب الى الاول قال هو من مقولة
الكيف ومن ذهب الى الثاني قال من مقولة الانفعال ومن ذهب الى الثالث
قال من مقولة الاضافة والاصح من هذه المذاهب هو الاول لان العلم
من موصوف بالمطابقة وللامطابقة وذلك الموصوف هو الصورة لا الانفعال
ولا التعلق وجعل الوصف في قولنا العلم المطابق للواقع جاريا على غير من
هو له بمعنى مطابق الصورة بعيد فجعل الشارح علم الواجب تعالى عبارة
عن الصورة العلمية مراعاة على مذهب الاصح ايضا واما لزوم ان يكون علم
الواجب بعيزانه تعالى حصوليا فهو لا باس به ثم ان مراده على سياق مذهب
المتكلمين في مجرد كون الصفات زائدة على الذات لا عينها فلا يرد ان الاجمال
ليس على سياق مذهبهم على ان القاضي من المتكلمين جوز العلم الاجمالي له تعالى
فيكون على سياق مذهبهم في الجملة وكذا الكلام في ابتنائه على الوجود الذهني
ومعنى الاجمال كون العلم واحدا بالفعل والمعلوم متعددا بالقوة اذ التعدد
بالفعل يحصل عند التفصيل والا فليس عدد اولى من عدد اخر بالتفصيل
فاما ان يكون جميعها مفصلة فيجري فيها برهان التطبيق ويلزم احد المحذورين
اما تناهي المعلومات واما بطلان البرهان بالتخلف واما ان يكون جميعها
بالاجمال وهو باطل الاول تعين الثاني وهذا هو مراد الشارح المحقق **قوله**
وهو علم بالفعل الخ جواب سؤال مقدر نشأ من عنوان الاجمال اما السؤال
فباطل السند الشارح في الجواب عن السؤال الاول بان يقال لا يجوز ان يكون
علم الواجب تعالى بجميع الاشياء بسيطا اجماليا والا لم يكن الواجب تعالى

عالما بها بالفعل بل بالقوة لان العلم الاجمالي بالاشياء علم بها بالقوة لا بالفعل
واللازم باطل مستلزم للجهل ببعض الاحوال تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا
واما الجواب فبان يقال لا نسلم انه علم بها بالقوة كيف وهو علم بالفعل كما تقرر
في الكتب العقلية اعلم انهم بعدما اجمعوا على ان العلم الحصولي لا يحصل الا
عند حصول صورة المعلوم في المدركة اولة الالة انها قسموه الى قسمين اجمالي
وتفصيلي اما الاجمال فهو بان يحصل الامور المتعددة بصورة واحدة غير
متميزة الاجزاء الخ في صورها المخصوصة بها كانه الحالة المتوسطة بين
الحالتين المتبينتين احديهما قوة محضة واخرى فعل محض بلا ريب كمن علم
مسئلة فغفل عنها ثم سئل فصحتها السائل فانه قبل السؤال عالم بها بالقوة
المحضة لعدم حصول صورتها في المدركة بالفعل وعند التفصيل عالم بها بالفعل
وعند السؤال وقبل التفصيل يحصل صورتها دفعة وهي المرتبة المتوسطة
بين صرافة القوة وصرافة الفعل وحقيقتها حالة بسيطة اجمالية هي مبدأ
لتفاصيلها فتلك الحالة بالنسبة اليه فعل من وجه وقوة من وجه اخر واما
التفصيلي فهو بان يحصل كل من الامور المتعددة بصورة المخصوصة به المتميزة
له عما عداه وانكر الامام الرازي العلم الاجمالي راسا بوجهين الاول ان تلك
التفاصيل ان كانت معلومة وجب ان يكون كل منها متميزا عما عداه فيكون
التفصيلي حاصلا وان لم يكن معلومة لم يكن العلم بها حاصلا لا تفصيلا ولا
اجمالا نعم ربما كان حالة من احوالها معلومة تفصيلا فما هو معلوم فهو مفصل
وما ليس بمفصل ليس بمعلوم الثاني انه يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة
لامور مختلفة لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة كانت مساوية
لها في الماهية فيلزم ان يكون لتلك الصورة حقايق مختلفة فلا تكون صورة
واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد من الامور المتكثرة صورة على حدة
والمعنى للعلم التفصيلي الا ذلك اعني ان يكون للمعلومات المتكثرة صور
متعددة بحسبها ينكشف كل معلوم بصورته ويمتاز عما عداه نعم قد يحصل
تلك الصورة المتعددة تارة دفعة كما اذا تصور المركب باجزائه دفعة وتارة
متعاقبة مرتبة في الزمان كما اذا تصور اجزائه واحدا بعد واحد فان ارادوا
بما ذكروا من الاجمالي والتفصيلي ذلك الذي ذكرنا من حصول الصورتين
تارة دفعة وتارة مرتبة فلا نزاع فيه الا ان تسمية الاجمالي بهذا المعنى لا يكون
حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي

هو حالة التفصيل لان ما حصل راجع الى ان العلوم قد تجتمع في زمان واحد وقد لا تجتمع بل تتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى العلوم فكلت الحالتين علم تفصيلي بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية باعتبار الاجتماع العارض للعلوم لا باعتبار اختلاف فيها بحسب المعلومات واجابوا عن الاول بان صور تلك التفاصيل حاصلة في الذهن معا لكن العقل لم يحدق نظره الى كل واحد على حدة ولم يلتفت قصدا الا الى الجملة فان شرع في تسلسلة وفرها شيئا فشيئا وحدق النظر الى كل واحد من المعلومات التي في تلك المسئلة حصل له في العلم مرتبة اخرى مفصلة متميزة بالبديهة عن المرتبة الاولى ونظير هاتين المرتبتين من الاحساسات ان يرى جماعة دفعة ثم يحدق النظر اليها فانا نجد في الاولى حالة اجمالية وبعد التحديق والامعان حالة اخرى تفصيلية الاولى فالحالة الاولى شبيهة بالعلم الاجمالي والثانية بالتفصيلي فان حال البصيرة بالنسبة الى مدركاتها كحال البصر بالنسبة الى ادراكاتها و اجابوا عن الثاني بان المركب اذا علم بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها في العقل كالمحذوف المعرض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وحصلها صارت مخطورة بالبال ملحوظة قصدا متميزة منكشفة بعضها عن البعض فانا لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا في الحالة الاولى مع حصول صورة الاجزاء في الحالتين معا فظهر انه قد يتفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما بحقيقته فقد كان اجزاؤه معلومة ح بلا قصد واخطار واذا حصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول فللعلم بالقياس الى معلومه مرتبتان احدهما اجمالي والاخرى تفصيلي كما ذكروا كذا في شرح المواقف و الشرح الجديد للتجريد وحاصل الجواب عن الثاني على ما في شرح المقاصد ان الحاصل في الاجمالي صورة واحدة تطابق الكل من غير ملاحظة لتفاصيل الاجزاء وفي التفصيلي صور متعددة يطابق واحدة منها واحدا من الاجزاء على الانفراد ثم انهم بعد ما اثبتوا اقسام الاجمالي اختلفوا في انه هل يجوز ثبوته للواجب تعالى ام لا جوزه القاضي والمعتزلة ومنع كثير من اصحابنا وابو هاشم قال المصنف في المواقف والحق انه ان اشترط في العلم الاجمالي الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى والا فلا يمتنع

اقول

اقول غرض الشارح رح من البعض المتوهم من لا يجوز ذلك مستدلا عليه بانه كلما كان العلم الاجمالي فينبغي مرتبة متوسطة بين مرتبتي الفعل والقوة اي علم بالفعل من وجه وبالقوة من وجه اخر يلزم ان يكون في الواجب تعالى كذلك فيمتنع ثبوته له تعالى لاستلزامه الجهل بالتفاصيل لكنه فيه مرتبة متوسطة كذلك لما يدل عليه ما ذكره صاحب المواقف في بيان الجيب عن المسئلة حيث سبقوا الانكشاف التام والعلم الاكمل عن تلك المرتبة فمنع الشارح رح اولا بان كونه علما بالقوة بالنسبة البناني ذلك المثال ممنوع كيف وقد اشار المصنف في المواقف الى ان الشخص المسئول عنه عالم باقتداره على الجواب وذلك العلم يتضمن علمه بحقيقة الجواب وقد اشرنا فيما سبق الى ما يدل على كونه علما بالفعل من القبيلات الخفية الاجمالية في البديهيات ولو سلم فلا يلزم ان يكون بالنسبة الى الواجب كذلك كيف وعلم الواجب تعالى ليس بجانس العلم المخلوق فضلا عن كونه مماثلا له وليس مراد الذين اوردوا ذلك المثال ان كل علم اجمالي فهو مرتبة متوسطة بين الطرفين فان الحكماء ايضا اوردوه مع اجماعهم على ان علوم المبادي العالية بسيطة اجمالية وان جميع كمالاتها حاصلة لها بالفعل بل صرحوا بان ايراد ذلك المثال لمجرد التوضيح و التقريب الى الافهام فمن اورد على الشارح رح ههنا بان يقول ان اريد انه علم بالفعل من كل وجه فممنوع وان اريد انه علم بالفعل من بعض الوجوه وان كان علما بالقوة من وجه اخر فهو مع انه علم بلا امتناع نقول لا بالقوة لا يناسب في مقام علمه تعالى فانه يستلزم القول بعدم الانكشاف للمعلومات في الازل الكشف فانا ما بل ناقصا تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا فقد توهم ان الشارح رح ههنا مستدل وكذا من توهم ان مراده من البعض المتوهم هو الشارح رح الجديد للتجريد فان كلامه في العلم الاجمالي الحاصل للمجيب عن المسئلة وكونه مرتبة متوسطة مصرح به في كتب الحكماء ايضا ولا يلزم منه القول بان كل علم اجمالي كذلك

قوله واما على مذهب الحكماء فهو جواب سؤال المقدر نشأ من قوله واعلم ان ما ذكرنا جار الخ فانه دل على ان جواب السؤال الثاني جار على مذهب المتكلمين بحيث يندفع الوجه الثاني من والرابع من الوجوه التي اوردناها ايضا ولا يبقى عليه محذور اخر على منهجهم فتوجه ان يقال هل يجري مثله على مذهب الحكماء بان يقال يجوز ان يكون لكل ممكن موجود وجودان احدهما خارجي صادر بالاختيار والاخر علمي صادر بالايجاب لا بالاختيار

قوله بنحو من التصرف اي التصرف لا التقييد ويعلم ما ليس بعلم ... اه

قوله قد شو بان يقال اه ومن هذا التقرير يعلم وجه اقتصاره على هذين الشقين
في الترديد مع عدم تعرضه بكونها قائمة في بعض العقول فتأمل

يلزم التسلسل او التناقض وان كان ذلك الجواب مخالفا لما قرره الطوسي فقد قوه
بان يقال واما جريانه على مذهب الحكماء فهو وان كان دافعا للسؤال الثاني
وللوجهين المذكورين الا انه يبقى عليه محذور اخر على مذهبهم بان يقال
لو كان للممكنات وجودان كذلك لزم احد الفسادين اما المثل الافلاطونية
واما قيام الممكنات باعتبار الوجود العلمي بذاته تعالى لان الممكنات باعتبار
الوجود العلمي اما قائمة بنفسها وهو الامر الاول واما بذاته تعالى وهو الامر
الثاني والكل باطل على مذهبهم ولا يمكنهم القول بجواز ان يقوم الصورة الوحدانية
الاجمالية بذاته تعالى والا لكان العلم بمعنى مبدأ الانكشاف في المعلومات زائدا على
الذات لا عين الذات لانه باطل على مذهبهم قوله ولم يتعرض لجوابه اه قال بعض
المحققين جزم الشيخ بالاحتمال الثاني في رسالة له في علمه تعالى وهو الظاهر من
عبارة الاشارات فقال العلم انما هو الصورة المعلومة وهي مثالة الامر الخارجي
وذلك مطرد في العلم القديم والحادث وعلم الباري تعالى فعلي قديم مقدم
على المعلول الخارجي فصور المعلومات حاصلة له تعالى قبل وجودها ولا يجوز
ان يكون تلك الصور حاصلة عنده في موضع اخر فانه يستلزم الدور او
التسلسل ولزم ان لا يكون علما له ولا اجزاء لذاته لانه يؤدي الى تكثر ذاته ولم
يكن صورا معلقة افلاطونية لما ابطلناه ولم يكن من الموجودات الخارجية
ان العلم لا يكون الا صورة فلم يبق من الاحتمالات الا ان تكون في صقع الـ
الربوبية انتهى وجزم في الشفاء بعد الترديد وابطال الاحتمالات الاخر
فقال وان جعلت هذه المعقولات اجزاء ذاته عرض تكثره وان جعلتها
لواحق ذاته عرض انه من جهتها لا يكون واجب الوجود لملاصقته ممكن الوجود
وان جعلتها امورا مفارقة لكل ذات عرضت المثل الافلاطونية وان جعلتها
موجودة في عقل ما عرض ما ذكرنا قبل من المحال من لزوم الدور او التسلسل
فبقي ان نجتهد جهدنا في التخلص عن هذه الشبهة ونتحفظ ان تتكثر
ذاته ولا نبالي بان يكون ذاته مع اضافة ما ممكن الوجود فانها من حيث
هي علة لوجود زيد ليست بواجب الوجود بل من حيث ذاتها ونعلم ان العالم
الربوبي عظيم انتهى فما قيل ان الشيخ متحير في علمه تعالى فظاهر عبارة
الاشارات انه صور مجردة قائمة بذاته تعالى وتردد في الشفاء وهم وكذا ما
قال المحقق الدواني في شرح العقائد ظاهر عبارة الاشارات مشعر بانه
صور قائمة بذاته لكن صرح في الشفاء بنفيه وهم ناش من قلة التدبر انتهى

اقول

اقول فعلى هذا مذهب الشيخ في علمه بغيره من الممكنات والمعدومات هو بعينه ما ذكره
الشارح من جوابه الجاري على مذهب المتكلمين فافهم قوله فان قلت على ما ذكره
من سياق اه لا يخفى انه بعد ما سبق منه من ان الممكنات باعتبار الوجود العلمي
عبارة عن الصورة وهي لكونها علما من الصفات الذاتية لا يتأتى الترديد المذكور
بل يكون ما ذكره من الجواب على سياق مذهب المتكلمين مخصوصا بالشق الثاني
اعني ان يكون قائمة بذاته تعالى في الترديد المذكور فلا يصح الا ان يقال نقلا عن
ذلك لذكر جواب اخر بها ابداه بعض المتأخرين بل لتوجيه المثل الافلاطونية
على بعض الشيخ كما ستعرفه وما توهم بعضهم هنا من ان احتمال قيام
الممكنات بانفسها احتمال باطل مستلزم لكون الاعراض جواهر توهم فاسد
لان الفرق بين الجوهر والعرض باعتبار القيام بنفسه والقيام بالغير انما هو
باعتبار الوجود الخارجي لا باعتبار الوجود العلمي كما يدل عليه تعريفهما ولذا
لم يلزم كون الجواهر اعراضا مع كونها قائمة بالاذهان باعتبار الوجود العلمي
قوله قلت على اصولهم لا باس بقيام الممكنات اه لما عرفت من ان التحقيق
ان توجد الماهيات بانفسها في الاذهان الا باشباحها وامثالها وان الاشياء
في الخارج اعيان وفي الاذهان صور وان العلم على الاصح عبارة عن الصورة التي
هي صفة ذات اضافة كما عرفت فلا باس على اصولهم التي هي عدم كون الصفات
عين الذات وان العلم صفة ذات اضافة او نفس تلك الاضافة في قيام الممكنات
الموجودة في علمه تعالى اي الصور العلمية حال كونها متحدة في ذلك الوجود العلمي
وان كان لا باس في قيامها حال كونها متعددة الوجود بحسب الممكنات فان
تلك الصورة المتعددة غير متناهية فلا يكون ممكن الوجود فضلا عن قيامها
بذاته تعالى فالقيام هنا بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت لان تلك الصور
العلمية المتحدة في الوجود اعني الصورة الواحدة الاجمالية لكونها عبارة عن
العلم بمعنى مبدأ الانكشاف في جميع المعلومات يكون ناعتا للواجب تعالى بانه عالم
بجميع الاشياء نعم كون الصورة العلمية ناعتة باعتبار كونها علما لا باعتبار
كونها معلومة لكن لما كان العلم والمعلوم متحدين ذاتا فيصح كونها ناعتة
في الجملة ولا يجب كونها ناعتة بكل اعتبار فسقط الاوهام قوله وهي في
هذا الوجود متحدة اه قد عرفت ان نفي الباس يتوقف عليه ولك ان تقول
من جملة اصول المتكلمين كون الصفات الذاتية سبعة او ثمانية لا غير متناهية
قوله ويمكن ان تذهب اه كان الجواب الاول باختيار الشق الثاني من الترديد

قوله فاحكم ان ضابط الانية بين
ضرورية الا انه يكون ان ثبتت الواجب
مع ان الممكنات فصل من ذاته
على انها بالصور الواحدة
صدور والا يكون الانفعال
الاجمالية الصورة ان صدرت
ان تلك لما دل عليه كلامهم
بمعنى انه العقل فالعلم هو
في الشفاء وتلك الصورة لعدم
ذاته وصدور العلم يكون بانه فوق
امكان تحقق عالما لانفعال بالجزئي
لا ان تكون الا الصورة كما لا يخفى
العلم لا يكون الا الصورة

ومنع بطلانه على مذهب المتكلمين وهذا الجواب باختيار الشق الاول ومنع
بطلانه يعني يمكن ان يقال نختار انها قائمة بانفسها في هذا الوجود العلمي
الصادر عن الواجب تعالى بالايجاب لا قائمة بذاته تعالى بناء على ما ابداه بعض
المتأخرين ولا نسلم بطلانه اذ يجوز ان يكون هناك صورة واحدة اجمالية
صادرة عن الواجب تعالى بالايجاب ويكون علمه تعالى القائم بذاته على مذهب
المتكلمين او ذاته تعالى على مذهب الحكماء متعلقا بتلك الصورة الاجمالية
الموجودة في علمه تعالى لئلا يلزم تعلق علمه في الازل باللاشيء المحض فلا يرد
ما قيل ان تلك الصورة القائمة بانفسها غير متناهية فيجري فيها برهان
التطبيق ويلزم تناهي المعلومات لانه مندرج بانه على تمايز الاحاد سواء
كانت قائمة بذات الواجب او بانفسها في علمه تعالى ولا ما قيل ان الممكنات
الحاصلة في علمه تعالى على هذا الاحتمال ليست متحدة مع العلم بل هي المعلومة
فقط فيرد عليه مثل ما مر من ان هذا الوجود العلمي صادر عن الواجب
تعالى وهو فاعل مختار فيلزم الدور او التسلسل والتناقض والمراد من بعض
المتأخرين الشارح الجديد للتجريد حيث اجاب عن ايراد المتكلمين على الوجود
الذهني بانه لو وجد السواد والبياض والزوجية والفردية في الذهن لكان
لكان الذهن اسود او ابيض او زوجا او فردا فقال الجواب الحاسم هو
الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به فان حصول الشيء في الذهن لا
يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصوله في المكان والزمان لا يوجب اتصافهما
بالشيء الحاصل فيهما ثم قال وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوي يرد
على القائلين بوجود الاشياء بانفسها لا بصورها واشباحها في الذهن
وهو ان كون الصورة العقلية علما وعرضا قائما بالنفس والمعلوم جوهرا
مثلا انما يصح على مذهب الشبح لا على مذهب التحقيق انتهى ملخصا قوله
وقد قدح فيه بقوله ان هذا اثبات مذهب مخالف فلا بد من بيانه
بالدليل الخ بيانه في الحاشية القديمة حيث قال قد صرحوا بقيام الحاصل
في الذهن به فلا يصح ما ذكره توجيها لكلامهم كما قيل والا لوجب هنا
ان يقول وقد قدح فيه من جهة انه غير صالح لتوجيه كلامهم لا من جهة
انه باطل في نفسه وهذا جواب سؤال مقدر بانه كيف تذهب الى هذا الاحتمال
وقد قدح فيه فاجاب بان قدحه فيه هناك بطريق المنع والمنع لا يفيد
بطلان الممنوع في الواقع ونحن هنا في مقام المنع ويكفيه الاحتمال نعم

لو كان قدحه هناك بطريق الاستدلال ولكنه هنا في مقام الاستدلال
لم يكن الذهاب اليه ههنا كما لا يخفى قوله ولا دليل عليه اي لا دليل تحقيقا
فلا يرد ان في كلام البعض اشارة الى دليل بانه يقال لو لم يكن بين الحصول
في الذهن والقيام به فرق لزم محذورات لا يمكن التخلص عنها الا بذلك
الفرق ولذا سماه تحقيقا موجبا للدعوى وغيره يبتني قوله قد ذكره بطريق
الدعوى قوله وانت خبير اه قد اشرنا الى طريق الاجراء بان يكون الذات الذي
هو عين العلم بمعنى مبدا انكشاف المعلومات متعلقا بتلك الصورة الاجمالية
الصادرة عن الذات بطريق الايجاب الموجودة في علمه تعالى الغير القائمة بذاته
تعالى فلا محذور حينئذ فيجري جواب السؤال الثاني على سياق مذهب الحكماء
ويندفع ذلك السؤال عنهم ايضا كما اشار اليه بقوله وح يكون الممكنات
اه وانما اشار الى بعده بقوله لم يبعد اي لم يبعد كل البعد لانه احتمال لم يذهب
اليه احد من الحكماء وان كان ممكنا في نفسه قوله ولا يمكن حمل المثل الافلاطونية
على ذلك اه جواب سؤال مقدر بابطال توجيه كلام المتكلمين والحكماء بذلك اي بما
ابداه بعض المتأخرين بانه لو جاز ذلك لم يكن وجه لاتفاقهم على بطلان المثل
الافلاطونية اذ يمكن حملها على ذلك فاجاب بانها لا يمكن حملها على ذلك لان المثل
الافلاطونية صور معلقة موجودة في الخارج قائمة بانفسها غير حاصلة في شعر
من المشاعر موجودة بالوجود الخارجي لا بالوجود العلمي وما ذكرنا صور موجودة
بالوجود العلمي وان كانت قائمة بانفسها فلا بأس في تجويز احدهما دون الاخرى
ولما توجه ان يقال ان الصور الموجودة بالوجود العلمي وان كانت مغايرة للمثل
الافلاطونية لكن الدليل الذي اورد في ابطال المثل الافلاطونية جار في
بطلان تلك الصور ايضا فلا يجوز شيء منهما عند الفريقين فاجاب عنه
بقوله والدليل الذي ذكر في نفيها انما يتوجه نحو بطلانها اذا قيل بوجودها
اي بوجود مطلق الصور القائمة بانفسها في الخارج لا اذا قيل بوجودها في
ولا يخفى ان ارجاع ضمير وجودها الى مطلق الصور بعيد بل الظاهر انه راجع الى
المثل الافلاطونية والملائم له ما في بعض النسخ من قوله ويمكن حمل المثل
الافلاطونية باثبات الامكان لا بسببه فعلى هذا يكون هذا القول منه توجيها
للمثل الافلاطونية وجوابا عن السؤال المقدر بان ابطالهم بزعم كونها
موجودات خارجية لا مطلقا اذ ليست باطلة على تقدير كونها موجودة
بالوجود العلمي وان قصد ابطالها ايضا بالدليل الذي ذكره في نفي المثل الافلاطونية

فنقول انا نجوز في بطلانها على تقدير كونها موجودة في الخارج لا على تقدير كونها
موجودة بالوجود العلمي ايضا ويؤيد النسخة الاولى ما اشتهر من ان
المتالهين كافلاطون وغيره اثبتوا اربعة عوالم من اعيان الموجودات احدها
عالم الغيب المطلق وهو الحضرة الالهية والاخر عالم الشهادة وهو عالمنا هذا
من الاجسام والعيانيات المشهودة وبينهما عالمان اخران احدهما قريب
من عالم الغيب وهو عالم العقول والانوار والنفوس الناطقة والفلكية
من هذا العالم لكونها مجردات وثانيهما قريب من عالم الشهادة كما نشاهد
في النوم واليقظة في المرايا وسائر الاجسام الصيقلة وهو عالم المثال
كما سبق تفصيله ويؤيد النسخة الثانية ما ذكره شارح المقاصد في بحث
الماهية من انه قال الفارابي في كتاب الجمع بين رأيي افلاطون وارسطو ان
المثل الافلاطونية اشارة الى ان للموجودات صورا علمية في علم الله تعالى باقية
لا تتبدل ولا تتغير اصلا بقي هنا كلام هو ان الوجود والتشخص لما كانا متلازمين
بل متحدين في التحقيق كما سبق نقله من الشارح فيستحيل وجود الماهية المجردة
عن كل عارض مشخص سواء كان ذلك الوجود خارجيا او علميا فالدليل
الذي ذكروه في نفيها يدل على نفيها مطلقا ولذا اطلق الشيخ كلامه حيث
قال في الشفاء وان جعلتها امورا مفارقة لكل ذات عرضت المثل الافلاطونية
كما نقلناه والجواب عن هذا الاشكال يحتاج الى نوع بسط هو ان الماهية
قد تؤخذ بشرط العوارض وتسمى ماهية مخلوطة وبشرط شيء وقد تؤخذ
بشرط التجرد عن جميع العوارض وتسمى ماهية مجردة وبشرط لا شيء وقد
تؤخذ لا بشرط شيء من وجود العوارض وعدمها وتسمى الماهية ولا بشرط
شيء ولا شك في وجود القسم الاول خارجا وذهنا والثاني عدم وجود القسم
الثاني اعني الماهية المجردة خارجا واختلف في وجودها في الذهن فقال بعضهم
بمنع وجودها في الذهن ايضا لان الكون في الذهن من العوارض الذهنية
وقال بعضهم يجوز وجودها في الذهن اذ قيدت بالتجرد عن العوارض
الخارجية وقد ذهب المحقق الطوسي الى ان الماهية المجردة عن جميع العوارض
الخارجية والذهنية موجودة في الذهن لا بمعنى انها مجردة في نفس الواقع كيف
ووجودها في الذهن من العوارض الذهنية بل بمعنى ان للعقل ان يعتبر عدم
كل شيء حتى عدم نفسه ولا حجر في التصورات فيجوز ان يتصور الماهية مجردة
عن جميع العوارض حتى عن الكون في الذهن وان كانت هي مقرونة بها واعترض عليه بان ذلك لا يقتضي

كونها

كونها مجردة بل غاية الامر ان العقل قد تصورها كذلك تصورا غير مطابق والجواب
عن هذا الاعتراض على ما ارتضاه الشارح والشارح الجديد والشارح المحقق هناك
ان المراد من وجودها في الذهن ان يكون لها وجود في العلم سواء كان ذلك
العلم مطابقا او غير مطابق اذا تقرر هذا فنقول المثل الافلاطونية هي بعينها
الماهية المجردة عن جميع العوارض الخارجية والذهنية ولما جاز وجودها في العلم
دون الخارج اندفع ذلك الاشكال واتضح عدم توجه الاستدلال واطلاق الشيخ
مبني على عدم تجويزها ابداه البعض واقول على هذا يلزم ان لا يكون علم الواجب
تعالى بتلك الماهيات المجردة مطابقا تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا فلا يجوز
ان يكون موجودة في علمه تعالى وان جاز ان يكون موجودة في الاذهان الا ان فيه
انه لا محذور في عدم مطابقة علومها الا ان يقال المراد هنا من عدم مطابقة
العلم عدم مطابقة الصورة لذات الصورة لا للواقع كيف والصورة كما هو مذكور في تعريف
العلم بالشيء في الواقع اعم من الصورة المطابقة لذي الصورة وغير المطابقة
والا لم يكن العلم باجتماع النقيضين وغيره من الممتنعات بالذات علما مطابقا
للواقع ولك ان تقول مراد الشارح هنا ان جميع الماهيات موجودة في علمه
تعالى بصورة واحدة اجمالية قائمة بذاتها لا بذات الواجب وتلك الصورة
تنحل الى جميع المعلومات جزئية كانت او كلية ماهيات مطلقة او مخلوطة
او مجردة فليتأمل في هذا المقام قوله وهذا اقرب الى توجيه كلام الحكماء بما
ابداه بعض المتاخرين اقرب ما قيل في التوجيه ان علمه تعالى الى وبيان ذلك
ان الحكماء اثبتوا له تعالى علما اجماليا بجميع الاشياء دفعة من غير صورة قائمة
بذاته تعالى وعلوما تفصيلية مرتبة هي ذوات العقول المرتبة والصور القائمة بها
وحيث اورد عليهم بان ذلك العلم الاجمالي محال لان العلم وكونه اجماليا لا يكون
موجبا للانكشاف بين العالم والمعلوم يقتضي عالما ومعلوما ولا معلوم قبل مرتبة
العلم التفصيلي الذي اوله المعلول الاول لا ذاته وهو ظ ولا صورته والا لكانت
قائمة بذاته تعالى اذ لا موجود في تلك المرتبة سوى ذاته تعالى وقد اجيب عن ذلك الايراد
ان ذاته تعالى مقام المعلومات في ذلك الاجمالي فعلمه تعالى بذاته منطو على علمه تعالى
بجميع الممكنات اجمالا ورده الشارح المحقق بانه باطل خارج عن طور العقل بل الجواب
المعقول هو توجيه كلامهم بما ابداه بعض المتاخرين من كونه تعالى عالما بجميع الاشياء
دفعة بصورة واحدة اجمالية حاصلة في علمه تعالى غير قائمة بذاته تعالى فلا يلزم
امتناع العلم الاجمالي ولا قيام الصورة بذاته تعالى كما هو مذهبهم لكن على هذا يكون

المعلول الاول هو تلك الصورة المتحللة في العقول في غيرها لا العقل الاول وهو
مخالف لمذهبهم ولو فرض انه اول اعيان الموجودات الممكنة فلا يكون الواجب
بالنسبة اليه علة تامة بسيطة بل مع تلك الصورة وهو خلاف مذهبهم ايضا
واعلم ان ايراد ما قيل ههنا ليس لمجرد ابطاله بمناسبة التوجيه المذكور بل
الغرض من ايراده ابطاله من جهة انه جواب اخر عن السؤال الثاني السابق
على مذهب الحكماء بدل قوله وانت خبير الخ وحاصل ذلك الجواب ان لا نسلم
ان ذلك العلم الاجمالي صادر عن الواجب ليلزم الدور والتسلسل او النقض
على تقدير كونه صادرا بالاختيار بل ذلك العلم الاجمالي البسيط عين الذات
وهو كاف في صدور جميع الممكنات بالاختيار لما مر من حديث الانطواء فلا
محذور فلك ان تقول معنى قوله وهذا اقرب ان توجيه كلام الحكماء بما ابداه
البعض لدفع السؤال الثاني من السؤالين السابقين على مذهب الحكماء اقرب
من ايراد ما قيل هنا لدفعه وعلى التقدير بن تخلى مراده على كون ما قيل كلاما
خارجا عن طور العقل مبني على حمل قوله وهذا اقرب على معنى ان ما قيل ابعد
عن الحق على نحو قولهم الشتاء ابرد من الصيف اى اشد في برودته من الصيف
في حرارته بقرينة ان ما اورده عليه مبطل له بحسب الظاهر ومع يكون قوله
ولا يخفى بعده يعني بعده عن الحق واما ان حمل الاقرب على ظاهره المفيد لقرب
ما قيل في الجملة والبعد على البعد من القبول بحسب الظاهر ففي كلامه دلالة على
توجيه ما قيل بما قيل مراده من الانطواء كانطواء النواة على الشجر النابت
منها والنطفة على الانسان وهو الموافق لما ذهب اليه الصوفية المرضية عنده
واشار اليه في كتابه المسمى بالزوراء حيث قال ليس المعلول ~~الاول~~ مباينا للذات
العلة ولا هو لذاته بل هو بذاته لذات العلة شان من شؤونه ووجه من وجوهه
وحيثية من حيثياته الى اخر ما قال ما هو خارج عن طور العقل وليس الخروج
عن طوره مبطلا للكلام عندهم وان كان مبطلا عند اهل الظاهر
ففي قوله ان المعقول رعاية لحال الجانبين وانما كان التوجيه المذكور اقرب
لان الخطاب هنا مع اهل الظاهر قوله لان ذاته على ما هو عليه في حد ذاته
من الصفات الانتزاعية التي هي عين الذات معلومة له تعالى يعني انه تعالى
يعلم ذاته من حيث هو هو ومن حيث كونه حيوة وعلما وقدرة ومبدأ
للممكنات ومن جملة تلك الصفات انه مبدأ الممكنات على الترتيب الواقع
فيعلم انه مبدأ لها قد سبق ان ليس المراد من المبداية هذه النسبة المتاخرة

عن الطرفين

عن الطرفين لم تتوجه من خال ليس علمه بالممكنات بواسطة علمه بالمبدائية بل الامر
بالعكس لان التصديق بانه مبدأ يتوقف على تصور الموضوع والمحمول والمحمول
هنا اعني المبدأ لكونه نسبة بين الواجب والممكنات يتوقف تصوره على تصور
الممكنات فالعلم بالممكنات سابق على العلم بالمبدائية تصورا وتصديقا بل المراد
خصوصية الذات العلة مع كل معلول في الواقع ولما كان العلم بالعلة تصورا كان
او تصديقا مستلزما للعلم بالمعلول عندهم فمرادهم هنا ان تصور ذاته
من حيث الخصوصيات لا من حيث هو هو ولا من حيث كونه حيوة او علما
او قدرة الى غير ذلك ولما كان بعض التصورات مستلزما للتصديق وان
لم يكن كاسبا له فبمجرد تصور ذاته من حيث الخصوصيات يلزم ان يعلم
جميع الممكنات واحوالها دفعة تصورا وتصديقا بحيث لو فصل في العلم
الحصولي التفصيلي كان التصورات متقدمة على التصديقات وهذا معنى
قوله فيعلمها بعلمه بذاته من غير ان يؤدي الى كثرة ذاتية او اعتبارية في ذاته
وصفاته قوله انا نعلم ذاتنا اى كما ان النفس الناطقة تعلم ذاتها بالعلم الحضوري
المتعلق بذاتها حين اى دراكا فعالا فان الحيوة عند الحكماء كون الذات دراكا
فعالا لما يأتي على ما قادرا والا اى وان لم يكن النفس عالمة بذلك لم يكن علمها
بذاتها على ما هي عليه من الصفات واللازم باطل وفيه منع ظاهر الا ان يقال
بتلخيص مراده ان علم النفس بذاتها بالعلم الحضوري الاجمالي الذي هو
حالة بسيطة اجمالية عند اشتغالها بامور خارجية منطو على العلم ببعض
صفاتها والا لم يكن عالمة بشيء من الصفات في تلك الحالة الاجمالية واللازم
باطل ضرورة انها عالمة بكونها حيا عالما قادرا في جميع الاحوال لو لم تكن
عالمة ببعض ما هي عليه من كونها جوهرا او عرضا وغيرها فيندفع
منه ان يقال يجوز ان يكون علم النفس بتلك الصفات بعلم اخر مستقل
لا في ضمن علمها بذاتها قوله وذلك اى كون التوجيه المذكور اقرب مما قيل
لاجل ان كون العلم بالعلة هو بعينه العلم بالمعلول من دون حصول المعلول
وصورته اى من غير ان يحصل شيء من ذات المعلول وصورته العلمية في ذات
العلة مع ان المعلول مباين للعلة اى ليس عينها ولا جزئها وصفة حالة
فيها لا يخلو عن كدر واختلاط بطلان اى ليس بصاف عن البطلان
لان المعقول من العلم الاجمالي منحصر في ان يكون العلم الواحد متعلقا بالكل
دفعة ويتحلل ذلك العلم الى العلوم التفصيلية المتعلقة باجزاء ذلك الكل

وذلك الاختلال يمكن فيما كان العلم الاجمالى علما حصوليا اجماليا اى صورة
واحدة اجمالية تنحل الى صور تفصيلية كما صورنا لا فيما كان علما حضوريا
بذات العلة وذوات المعلولات والا لزم اختلال ذات الواجب الى ذوات الممكنات
لكون العلم الحضورى عين المعلوم بحسب الوجود الخارجى وذلك محال قطعا
واذا لم يكن العلم الاجمالى بالممكنات بقيام صورتها الاجمالية بذات العلة ولا
باختلال ذات العلة الى ذواتها فلو تحقق العلم الاجمالى بالعلم بذات العلة
فانما يتحقق بان يكون العلم باحد المتضايفين اى العلة عين العلم بالمضايف الاخر
اى المعلول وذلك باطل قطعا وحاصل الايراد ان ما قيل انه لو كان علم الواجب
بذاته علما حضوريا علما اجماليا حضوريا بالممكنات من غير قيام صورتها بذاته
تعالى يلزم احد الامرين اما اختلال ذات الواجب تعالى الى ذوات الممكنات واما
ان يكون العلم باحد المتضايفين عين العلم بالمضايف الاخر والكل باطل ومما
بطلهما قيل بطل السند المبنى عليه وتضمن ابطاله نقض لدليلها قيل بانه
يستلزم لاحد هذين الفساد بين كما لا يخفى ولم يتعرض باحتمال الاختلال
صفة غير الصور الى الممكنات مع ان قوله مع ان المعلول مباين اه شامل له اذ
على هذا لا يكون العلم الاجمالى بالممكنات العلم بذات الواجب بل العلم بتلك
الصفة وهو خلاف ما صرح فيما قيل وايضا الاصفة زائدة عندهم وبهذا
البيان ظهر اندفاع ما اورد على قوله وليست المعلولات مما ينحل اليها العلة
من انه ليس الكلام فى العلة والمعلول بل فى العلم بهما وظهر ضعف ما قيل
فى الجواب عنه بان فى كلامه تسامحا والمراد ليس العلوم بالمعلومات مما ينحل
اليها العلم بالعلة اذ لا شك فى كلامه والا كان ذلك القول ممنوعا اذ
لا دليل على عدم انحلال العلم الى العلوم سوى لزوم انحلال ذات العلة الى
ذوات الممكنات فى العلم الحضورى نعم يرد على الشارح انهم لم يدعوا
العينية بل الانطواء وكيف يدعون كون العلم بذات الواجب عين العلم
بالممكنات مع ان ذاته تعالى من جملة المعلومات بالعلم الاجمالى الا ان يقال
لما حمل الشارح الانطواء فى كلامهم على معنى الاشتمال كاشتمال الكل على الاجزاء
فلا يتصور كون العلم بالذات منطويا على العلم بالممكنات بهذا المعنى الا بان
يكون العلم بالذات ببعض الحيثيات عين العلم بالممكنات اذ العلم بالذات
وان كان واحدا فى الواقع الا ان العقل ينتزع هناك اعتبارات مختلفة
بحسب الصفات فقولهم بالانطواء ناظر الى العلم بالذات بجميع الحيثيات المنتزعة

وقول

وقول الشارح بالعينية ناظر الى العلم بالذات من حيث المبدئية فلا تدافع بينهما
باحد المتضايفين المشهورين ان كان التضايف بين الصفتين كالابوة والبنوة
والعلية والمعلولية وكالسواد والبياض وكالعلم والجهل يسمى حقيقيا وان
كان بين الموصوفين كالاب والابن والعلة والمعلول وكالاسود والابيض
والعالم والجاهل يسمى مشهوريا قوله فان قلت العلم بالعلة سبب للعلم اه
اعلم انه لما كان ما ذكره قبيل جوابا عن السؤال الثانى بمنع صدور العلم الاجمالى
الباقى على الاحتمال مستندا بجواز ان يكون ذلك العلم الاجمالى عين الذات
بناء على ما قيل فى حديث الانطواء وكان رد الشارح ابطالا لذلك السند
بابطال ما قيل متضمنا لنقض دليله بانه مستلزم لاحد الفسادين اما اختلال
ذات الواجب الى ذوات الممكنات او ان يكون العلم باحد المتضايفين عين العلم
بالمضايف الاخر على ما اشرنا اورد ههنا [illegible] بتحرير المراد معارضة لدليل
ابطال السند متضمنة ايضا للجواب عن النقض الضمنى اما المعارضة فبان يقال
لا ينحصر المعقول من العلم الاجمالى فيما ذكرت بل قد يحصل بان يكون العلم بذات
الواجب سببا مستلزما للعلم بجميع الممكنات كما اشار اليه الطوسى حيث جعل
علم الواجب بذاته علة للعلم بالمعلول الاول واشاروا اليه حيث جعلوا ذلك العلم
الاجمالى اعنى علم الواجب تعالى بذاته عناية ازلية سابقة على جميع الممكنات ومبدءا
خلاقا لها وهو المراد ههنا وبه يتم الدليل والمدعى لان العلم بالعلة سبب مستلزم
للعلم بالمعلولات وكلما كان كذلك يلزم ان يكون علمه تعالى بذاته منطويا على علمه
بجميع الممكنات فلا كلام فى صحة ما قيل ولا فى صحة السند المبنى عليه واما الجواب
عن النقض الضمنى فبان يقال ذلك الدليل انما يستلزم احد الفسادين ان لو انحصر
المعقول من العلم الاجمالى فيما ذكرت وذلك ممنوع لجواز ان يكون العلم السبب
للعلم بالكل علما اجماليا بجميع الممكنات ايضا والحاصل ان عدم انحصار المعقول
من العلم الاجمالى وشموله للعلم السبب مقطوع به عند الشارح فربما يجعل دليلا
معارضا لدليل الشارح فى ابطال ما قيل وربما يجعل سند المنع دليله ان السند
قد يكون مقطوعا به وقوله بخلاف سائر المتضايفات يعنى ان العلة والمعلول
من جملة المتضايفات يكون العلم باحدهما سببا للعلم بالاخر لعلاقة اللزوم
بينهما وان لم يكن باقى المتضايفات المتباينة التى ليس بينهما علاقة اللزوم
كذلك كالاب والابن اذ لا يكون العلم بذات الاب سببا للعلم بذات الابن قوله
قلت لو سلم انه كذلك اه جواب عن المعارضة ومتضمن لابطال سند الجواب عن

عن النقض الضمني اما الجواب عن المعارضة فبان يقال ان اريد ان العلم ببعض العلل
يكون سببا للعلم بالمعلول فمسلم لكن على هذا لا يلزم ان يكون العلم بذات الواجب
سببا للعلم بالممكنات وهو ظ وان اريد ان العلم بكل علة سبب مستلزم للعلم
بمعلولها فذلك ممنوع سواء اريد بالعلة والمعلول ذاتهما او من حيث اتصافهما
بالعلية والمعلولية كما هو المتبادر من قولهم ان العلم بذات الواجب من حيث
المبدئية مستلزم للعلم بالممكنات اما على الاول فلان المراد بالعلة هنا العلة الخارجية
ولا يجب ان يكون علة في الذهن ايضا اذ قد لا يكون حال العلمين كحال المعلومين
الا يرى انا كثيرا ما نرى النار ليلا ولا يخطر ببالنا معلولها الذي هو الدخان فلا
يكون العلم بها سببا للعلم بمعلولها واما على الثاني فلان العلية والمعلولية
متضايفان لا يتعقلان الا معا بحيث لا يتقدم العلم باحدهما على العلم بالآخر
والسبب يجب ان يكون متقدما على المسبب ولذا لم يجز اخذ احد المتضايفين
في تعريف الآخر لان العلم بالتعريف كالدليل يجب ان يكون سببا متقدما
على العلم بالمعرف كالمدلول ولو سلم ان العلم بكل علة سبب للعلم بالمعلول
في الجملة فلا نسلم انه سبب للعلم بكل معلولاتها سواء كان معلولا لها بالذات
او بالواسطة اي بواسطة شرط او شروط ولو سلم ذلك ايضا فلا نسلم الملازمة
القائلة بانه لو كان العلم بالعلة سببا مستلزما للعلم بجميع المعلولات يلزم ان
يكون العلم السبب علما منطويا على العلم بتلك المعلولات وانما يلزم ذلك ان لو
كان ذلك العلم السبب علما بتلك المعلولات ايضا وذلك مم لان سبب
العلم بالشيء لا يجب ان يكون علما بذلك الشيء كما ان سبب الجسم لا يجب ان
يكون جسما وتفصيله ان علم الواجب بذاته لا يكون سببا بالنفس بل للعلوم
التفصيلية بالممكنات وهو الذي اشار اليه والعلم السبب للعلوم التفصيلية
بالممكنات انما يكون علما اجماليا بها لو كان علما بها ايض وهو مم فضلا عن كونه
علما اجماليا بها وهو المراد بقوله لا نسلم ان العلم بها عين العلم بالمعلول وليس
مراده انا لا نسلم ان العلم السبب عين العلم المسبب الذي هو العلوم التفصيلية
اذ لا يدعيه احد بناء على ان السبب والمسبب متغايران البتة فيكون منع المقدمة
غير ملتزمة وهو خارج عن قانون المناظرة وفي قوله والمطلوب ذلك لانا نريد به
اشارة الى ان ليس لكم ان تقولوا ان العلم بذاته تعالى سبب للعلم الحصولي تا
بالممكنات بقبول الصور العلمية بذاته تعالى لانه يستلزم كثرة الصفات حقيقية
كانت او اعتبارية وهي تلك الصورة الواحدة مع الاعتبارات الحاصلة للذات

بسبب

ضرورة مع الاعتبارات الحاصلة له
كونه فيه عالما بها وفاعلا
لها وقف بلا لهما مسلم

بسبب تلك الصورة وهو خلاف مذهبكم ايض ولو حصل ان العلم السبب ان كان
عين العلم الاجمالي بالممكنات يلزم ما ذكرنا وان كان غيره كان الاجمالي صورة
قائمة بذاته تعالى فيلزم تكثر الصفات والاولى لانكم تريدون بدل قوله لانا نريد
اذ وعايته توجيهه انا نريد في مدعاكم هنا ان يتحقق علم الواجب بالممكنات
من غير محذور عندكم ولا يسعكم خلافه فيكون ما منعناه هنا مقدمة
ملتزمة عندكم واما ابطاله سند الجواب عن النقض الضمني فيما اشار اليه بقوله
لانا نريد ان يتحقق علم اه وحاصله لو كان العلم السبب للعلوم التفصيلية عين
العلم الاجمالي بالممكنات في ما ان يكون ذلك العلم الاجمالي علما حضوريا بان يكون
الممكنات في الوجود الخارجي فيلزم احد الفسادين او حصوليا فيلزم كثرة
الصفات قوله وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام اي لا يحصل بمجرد كونه سببا
مستلزما للعلم بالممكنات بل لا بد من ان يكون عينه حتى يتم حديث الانطواء لان
الاستلزام بمعنى امتناع الانفكاك اعم من العينية اذ الشيء كما يستلزم نفسه
لامتناع انفكاك الشيء عن نفسه يستلزم غيره فبعد تسليم قولهم ان العلم
بذات الواجب يستلزم العلم بالممكنات لا يتم حديث الانطواء في قيل بل
الاستلزام يقتضي التعدد والتكثر محل نظر نعم استلزام السبب يقتضيه لكن
غرض الشارح ههنا ان دعوى العينية لا يتم بمجرد الاستلزام الاعم فكانه
لما سبق منه من استلزام السبب واما ما قيل ههنا لجواز استلزام امر واحد
امورا متكثرة فمثله كمثل من يجهل الاشرية ولا يدري بيت العرس قوله واعلم انهم
ذكروا اه تكرار لما سبق لكن لدفع توهم ان تكون لهم دليل آخر صحيح على حديث
الانطواء قوله ولو صح ما ذكروه اه زعم بعض الناظرين كونه نقضا اجماليا لدليلهم
باجراء خلاصته فيه بان يقال مدار الاستدلال على اعتبار النسبة التي يتوقف
العلم بها على العلم بالطرفين مع الذات ولا مدخل فيه لخصوصية العلية بل لمطلق
النسبة ومن جملتها المغايرة فيجري خلاصته فينا بان كل واحد منا يعلم ذاته
ومغايرته لسائر الممكنات والعلم باحد المتغايرين مع وصف المغايرة يستلزم
العلم بالمغاير الآخر فلو صح دليلهم يلزم ان يكون كل واحد منا عالما بجميع الممكنات
علما اجماليا بالفعل بحيث يتمكن من تفصيلها متى شاء لا بالقوة بعنوان
المغاير مع ان الحكم المذكور متخلف ولا يخفى ما فيه لان علمنا بغيرنا حصولي
وكلامهم في العلم الحضوري فالوجه انه نقض اجمالي بان مدار الاستدلال لا على
اعتبار مطلق النسبة ولا مدخل لخصوصية العلية فلو صح ما ذكرتم لزم كفاية ذلك

مع ان تلك الكفاية باطلة عندكم فيكون نقضا الزاميا ولا يخفى ان هذا النقض
ليس بشيء اذ لهم ان يقولوا لخصوصية العلية مدخل في الاستدلال اذ ليس
حضور احد المتغايرين اللذين لا علية بينهما كحضور المنفعل عند الفاعل وان
يقولوا ليس المراد من المساوقة والعلية هذه النسبة التي يتأخر العلم بها
عن العلم بالطرفين بل خصوصية الذات مع كل معلول وتلك الخصوصية عندنا
عين الذات لا صفة زائدة فالعلم بالذات يقتضي بسبب الاشياء عن الذات
وتحصل النسب بعد فيضانها ونفس ذلك الفيضان هو تعقل الواجب لتلك
الاشياء في مرتبة العلم التفصيلي فكيف يكون النسبة المتأخرة معتبرة في
مرتبة العلم الاجمالي وستعرف تحقيق مرادهم قوله ثم انهم ذكروا اه عطف
على قوله ولو صح ما ذكروه اه ثم يرد عليهم بعد النقض المذكور نقضان آخران
يلتزمان خصوص الفساد مبنيان على قولهم ان علم الواجب مطلقا سواء
بذاته او بغيره حضوري هو عين الموجود الخارجي في العلم بالاعيان وعين
الصور العلمية في العلم بها احدهما بدون قوله ومن البين اه بان يقال ان تلك
الدليل بمعونة قولهم المذكور يستلزم قدم الحوادث او حدوث علم الواجب
لا الاول فقط كما وهم والكل بط وثانيهما مع ذلك القول بان يقال ان ذلك
الدليل يستلزم لانطواء احد المتباينين في الآخر مع ان احدهما ليس عين
الآخر ولا جزئه ولا صفة وذلك بط ولو كانا ممكنين مركبين فهذا النقض
غير النقض السابق بلزوم اختلال ذات الواجب او كون العلم باحد المتضايفين
عين العلم بالآخر فان اختلال ذات الواجب الى ذوات الممكنات بط ولو جاز
الانطواء في الممكنات فذلك النقض بالنظر الى خصوصية ذات الواجب وهذا
النقض بالنظر الى كل متباينين والاوجه ان يحمل مراده على النقض الثاني فقط
لاندفاع الاول بما اشار اليه الطوسي من ان مرادهم من العلم الحضوري يختص
في العلم بغير المتغيرات والماديات ولم يقدح فيه الشارح من هذه الجهة
في وجوه انحائه ويندفع الثاني ايضا بما سلف من ان العلم عندهم اه
اطلاقين على نفس الادراك وعلى مبدأ الادراك والاشكال في عند القائلين
بان الادراك مطلق الصورة الحاضرة عند المجرد يكون علم الواجب بذاته
عين ذاته بكلا المعنيين وعلمه بغيره عين ذاته بالمعنى الثاني وهو مما
اتفقوا عليه وعين الممكنات بالمعنى الاول والمنقسم الى الحضوري والحصولي
هو بالمعنى الاول لا الثاني لكن للشارح المحقق ان يقول قد دل قولهم الافعال

الاختيارية موقوفة على التصور الجزئي ولو بوجه كلي منحصر في فرد على انها موقوفة
على كونها معلومة بالمعنى الاول اعني الصورة ولا يكفيها مجرد تقدم سبب
العلم بهذا المعنى فاما ان يكون المعلولات في مرتبة العلم الاجمالي معلومة
بالعلم بمعنى الصورة علما حضوريا فيلزم المفاسد التي ذكرناها او علما حصوليا
فيلزم قيام الصورة بذاته تعالى اذ لا موجود في مرتبة العلم الاجمالي سوى ذاته
تعالى او لا يكون معلومة بهذا المعنى فلا يصح صدورها بالاختيار الموقوف
على العلم بمعنى الصورة المنبعث عنه الشوق الى ايجاد خصوصية ذلك المعلول
كما سيشير اليه في آخر البحث بزيادة الارادة المنبعثة ولاجل ذلك اضطر
الشيخ في الاشارات والشفاء الى قيام الصورة بذاته تعالى قبل صدور المعلول
الاول وبهذا ظهر اختلال ما ذكره بعض الافاضل في رسالة مستقلة ح
حيث قال ليس الكلام في العلم بالمعنى المصدري المعبر عنه بدانستن بل في العلم
بمعنى دانش وحقيقته انه نور يتجلى به الاشياء ويتميز بعضها عن بعض وهو
قد يكون عين العالم بان يكون نورا ظاهرا مظهرا قائما بذاته وقد يكون امرا
قائما به فيكون العالم في ذاته مظلما ويكون نورانيا بقيام ذلك النور به ولما
كان ذاته تعالى نور الانوار كان ذاته بذاته في اجلى مراتب الظهور لذاته ولا يكون
الغيبة والخفاء في ذاته اصلا فيكون ذاته عالما ومعلوما وعالمًا من غير
تكثر واثنينية اصلا لا بالذات ولا بالاعتبار ثم ان ذاته بذاته مصدر للمعلول
الاول ومصدريته اي الجهة التي تخصص صدوره عنه بوجه مخصوص نفس
ذاته فيكون علمه بذاته الذي هو علم بالمصدرية مشتملا على العلم بالمعلول الاول
بجميع وجوهه واعتباراته لكونه صادرا عنه من كل وجه مندمجا علمه في علم
المصدرية من غير تعدد وتكثر الا بالاعتبار والا لم يكن المصدرية التي هو الذات
معلومة بالوجه الاكمل وكذلك المعلول الثاني والثالث وهكذا الى غير النهاية
فيكون علمه تعالى الذي هو عين ذاته وهو نور الانوار يظهر به ويتجلى كل
ما هو في سلسلة المبدائية كليا كان او جزئيا دفعة وكذا الصفات والاعتبارات
اللاحقة لتلك المعلولات لكونها بهذه الصفات والاعتبارات صادرة عنه
ومصدريته لها مقتضية لاتصافها بتلك الصفات فعلمه تعالى علم بسيط مشتمل على
العلم بجميع الاشياء ولا كاشتمال الكل على الجزء بل كاشتمال العلم البسيط الذي
يحصل عند السؤال عن مسئلة على التفصيل الذي يقع بعده وهذا معنى ما وقع
في عبارة الشيخ انه منطو على العلم بالكل انطواء النواة على الشجرة فكان

قوله في الشريعة اه لا يتوجه عليه ان القلم حادث في الشريعة فيلزم حدوث علم الواجب بما فيه لامتناع حضور المعدوم بذاته لان اللازم حدوث القلم التفصيلي ولا كذلك بعد ان كان العلوم التفصيلية عين الموجودات الخارجية من الممكنات نعم لا يسلم اهل الشريعة كون المعلول الاول صادرا بالايجاب والا لزم قدم العالم كما لا يخفى

هذا العلم مبدأ للعلم بالاسباب والمسببات من حيث انها اسباب ومسببات كان العلم التفصيلي المترتب عليه علما فعليا لوجود جميع الموجودات الواقعة في سلسلة البدائية على الترتيب الذي يقتضيه العناية الازلية اي كان علمه بذاته من حيث مصدريته للمعلول الاول علما فعليا سببا لوجوده وعلمه الحضوري بالمعلول الاول من حيث مصدريته للمعلول الثاني سببا لوجوده وهكذا الحال في الموجودات الواقعة في سلسلة البدائية فكان وجود تلك المعلولات مع ما يشتمل من الصفات والاعتبارات في مرتبة الوجود علما تفصيليا حضوريا بها مترتبا على ذلك العلم البسيط ولم يتجدد في تلك المرتبة الا اضافات وتجدد الاضافات لا يخل بوحدانيته فانها جميعا راجعة الى اضافة البدائية ولا شك في اتصافه بها ثم ان مراتب العلم التفصيلي اربع الاولى ما يعبر عنه في الشريعة بالقلم والنور والعقل وعند الصوفية بالعقل الكل وعند الحكماء بالعقول فالقلم الذي هو اول المخلوقات حاضر بذاته مع ما هو مكنون فيه عند الواجب تعالى فهو علم تفصيلي بالنسبة الى العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته وبسيط بالقياس الى باقي المراتب والثانية ما يعبر عنه في الشريعة باللوح المحفوظ وعند الصوفية بالنفس الكل وعند الحكماء بالنفوس الزكية المجردة فاللوح المحفوظ حاضر بذاته مع ما ينتقش فيه من صور الكليات والجزئيات عند الواجب تعالى فهو علم تفصيلي بالنسبة الى المرتبتين فوقها و الثالثة كتاب المحو والاثبات وهي القوى الجسمانية التي ينتقش فيها صور الجزئيات المادية وهي المنطبعة في الاجسام العلوية والسفلية فهذه القوى مع ما فيها حاضرة عنده تعالى والرابعة الموجودات الخارجية من الاجرام العلوية والسفلية واحوالها فانها حاضرة بذواتها عنده تعالى في مرتبة الايجاد فهي علوم باعتبار ومعلومات باعتبار وكذا ما في المراتب السابقة فانها جميعا علوم ومعلومات باعتبارين انتهى ملخصا قوله فالمخلص لهم ان يلتجؤا اه يعني الا بطلها قيل في حديث الانطواء ولم يجوزوا قيام الصورة العلمية بذاته تعالى ولا المثل الافلاطونية واما ما ابداه بعض المتأخرين فلا مخلص لهم عن السؤال الثاني على ما سياق مذهب الحكماء سوى ان يلتجؤا الى ما قدمناه من كون الاعيان الموجودات باعتبار وجودها الخارجي علوما حضورية له تعالى فهي باعتبار صادرة بالايجاب ومعلومة باعتبار صادرة بالاختيار وقد عرفت بطلانه ايضا بان الايجاب والاختيار لا يجتمعان باعتبار وجود واحد فلا بد

مما ذكرناه

مما ذكرناه في جوابه ذلك السؤال على سياق مذهب المتكلمين مع ان فيه فوائد جسيمة اخرى كعدم جريان برهان التطبيق المستلزم لتناهي المعلومات والمقدورات او بطلان البرهان المعتمد عند الكل المعدة في اثبات حدوث العالم وكعدم لزوم تعلق العلم بالاشياء المحض او حدوث علم الواجب وكالانطباق على المذهب الاصح في العلم من انه صورة لا اضافة او انفعال واما ما ابداه بعض المتأخرين فهو مما لم يذهب اليه احد هذا وقد اجمع كثير من الناظرين على ان مراده المخلص عما اورده على حديث الانطواء من النقض والابطال ويتجه عليهم امور الاول ان الالتجاء الى ما تقدم لا يكون مخلصا لهم عما اورده عليهم لان المعلولات المعقولة بذواتها علوم تفصيلية عندهم وايراد الشارح عليهم في العلم الاجمالي الثاني لو فرضنا كونه مخلصا لهم فانما يخلصهم عن لزوم كون الحوادث قديمة لا عن لزوم حدوث علم الواجب في النقض الاول مع انه يلزم احدهما ولا عن النقض الثاني بلزوم انطواء احد المتباينين على الاخر مع ان الاوجه ان يحمل مراد الشارح على الثاني فقط كما عرفت الثالث انه على هذا يلغو التعرض فيهما التجئوا للايجاب والاختيار قطعا اذ ليس فيما اورده على ما قيل ما يتعلق بهما الرابع ان تخصيص ما قبل ينافي غرض الشارح هنا لان غرضه بيان انه لا بد من الالتجاء الى ما ذكره من الجواب على سياق مذهب المتكلمين عن السؤال الثاني كما انه لا بد من الالتجاء اليه في الجواب عن السؤال الاول من السؤالين المذكورين بقوله فان قلت اصح المذهبين كما اشرنا ثم بتوفيق الله تعالى نقول لهم مخلص عن السؤالين وعما اورده على حديث الانطواء بنحو ما ذهب اليه اهل التحقيق من ان ليس العلم بالشيء بحصول نفسه في الذهن بل بحصول شبحه ومثاله المخالف له في الماهية والوجود بناء على ان بينهما رابطة خاصة بها يكون ذلك المثال مبدأ وسببا لانكشاف ذلك الشيء على النفس مع تباينهما في الواقع الا يرى ان الصورة المرتسمة في المرآة مع كونها عرضا قائما بالمرآة تكون مبدأ لانكشاف الجوهر المرئي على الناظر فيها لرابطة خاصة بينهما مع تباينهما في الماهية والوجود وقد تقرر عند الكل ان علم الواجب تعالى بل جميع صفاته تعالى ليست مماثلة ولا مجانسة لعلم المخلوقات وصفاتها فبعد تسليم ما هو التحقيق في ان العلم بالشيء بحصول نفسه في الذهن اي المدرك او الآلة لا بحصول شبحه فيه في علم جميع المخلوقات لم لا يجوز ان لا يكون علم الواجب بالاشياء كذلك بل بان يكون ذاته تعالى وجميع معلولاته واحوالها رابطة خاصة عبروا عنها بالمبدائية بسببها يكون ذاته تعالى مبدأ لانكشاف جميع الاشياء على ذاته تعالى مع التباين بينهما

في الماهية والوجود فيكون علمه تعالى بذاته عين علمه بالمعلولات بالذات والتغاير
بالاعتبار كما ان العلم بنفس المثال عين العلم بذي المثال بالذات والتغاير بالا
بالاعتبار عند اهل الشيخ وبما لم يكن علمه تعالى بالمعلولات بحصول صورها
العلمية في ذاته تعالى بل بحضور الذات الحاضر بذاته عند ذاته تعالى كان علمه
تعالى بها حضوريا كعلمه بذاته لا حصوليا كعلومنا بالاشياء بواسطة حصول
صورها عند العقل وهذا هو مراد الحكماء كما دل عليه كلمات جميعهم فلا يلزم
انحلال الذات الى الممكنات ولا انطواء احد المتباينين على الاخر ولا قيام صور
المعلولات بذات الواجب وانما يلزم لو كان العلم بها علما حضوريا هو عين
المعلولات او حصوليا هو صورها القائمة بذاته تعالى فانه في علم الواجب
الغير المجانس لعلم المخلوقات بمرة يكون العلم باحد المتضايفين عين العلم
بالاخر في علمه تعالى لا تحادهما بالذات وان لم يكن في علم المخلوق وهو العلم الاجمالي
الشامل للكل المسمى عندهم بالعناية الازلية وبنفس الامر فعلى هذا لا حاجة الى
التزام قيام الصورة بذاته تعالى المخالف لاصولهم كما التزمه الشيخ ولا الى قيامها
في العقول بالنسبة الى علم الواجب كما التزمه الطوسي بل انما قيامها بهم لاجل
علومهم ولا غبار في حديث الانطواء انطواء النواة على الشجرة ولا في الجواب
المبني عليه فانه تعالى موجب في العلم الاجمالي المتضمن لعلم كل معلوله يكون ذاته
تعالى باعتبار رابطة خاصة علما جزئيا له ومختار في تفصيلي علمه الاجمالي
بالايجاد ويندفع السؤال الاول ايضا ويمكن حمل مراد بعض الافاضل فيما
نقلناه عن رب ثم على ذلك الا ان كلامه قاصر عن افادته فتامل قوله
هذا ما رايت ذكره في هذا المقام اي في مقام تحقيق علمه تعالى بغيره واما
الكلام في علمه تعالى بذاته فياتي من بعد اعلم ان الدهرية زعموا ان الواجب
تعالى لكونه واحدا حقيقيا لا يعلم ذاته لان العلم نسبة تقتضي التغاير بين
العالم والمعلوم ولو اعتبارا ولا تغاير في الواحد الحقيقي وعلم النفس بذاتها
لعدم كونها واحدا حقيقيا زعم بعض من قدماء الفلاسفة انه تعالى لا يعلم
شيئا والا كان عالما بنفسه لان العلم بالشيء يستلزم العلم بكون العالم عالما
به والعلم به يستلزم العلم بذات العالم واللازم محال لما ذكره الدهرية
واجابوا عنه بمنع كون العلم نسبة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة فيجوز ان
يكون ذاته باعتبار تلك الصفة عالما بذاته من حيث هي هي ولو سلم ان
العلم نسبة واضافة محضة فيكفيه التغاير الاعتباري باعتبار صلاحية الذات

للعالمية

[illegible]

للعالمية والمعلومية وكلا الجوابين مبنيان على منع الوحدة الحقيقية اذ ليس مرادهم
من التغاير الاعتباري ما يخترعه الوهم كانياب اغوال كما اشار الشيخ بل ما هو
متحقق في نفس الامر والا فبعد تسليم ان العلم نسبة موقوفة على التغاير يلزم
ان لا يكون الواجب تعالى عالما بذاته في نفس الامر بل في مجرد التوهم وذلك بط ثم
الظاهر من سوق كلام الشارح رح الى هنا ان علم الواجب بذاته حضوري وبغيره
حصولي عنده اذ المحذورات السابقة اللازمة من كون علمه تعالى بغيره حضوريا
غير لازمة في علمه بذاته مع ان التحقيق ان علم كل مجرد بذاته بل بصفاته حضوري
فليس مراده فيما سبق ان الذات اقتضى صورة واحدة اجمالية منطوية على العلم
بذاته وعلى العلم بغيره ليكون علمه تعالى بذاته حصوليا ايضا بل مراده ان علمه تعالى
بذاته علم حضوري هو عين ذاته وذلك الذات مع قطع النظر عن كونه علما
اقتضى العلم الاجمالي بجميع ما سواه وذلك العلم الاجمالي هو الصورة الواحدة
الاجمالية الصادرة عن الذات بالايجاب فعلى هذا لا يكون تلك الصورة علما
بالذات بل بغيره فقط فالسؤال الآتي ايراد على نفسه فيما لزم من كلامه وعلى
الحكماء في قولهم ان علم الواجب بذاته حضوري والجواب الاول جواب عما ورد
على نفسه وعلى الحكماء القائلين بالوحدة الحقيقية والجواب الثاني جواب عما
ورد على نفسه فقط بناء على منع الوحدة الحقيقية كما منعها المتكلمون ولذا
لم يتعرض بجوابهم الاول من كون العلم صفة حقيقية ذات تعلق لان ما هي
البتة من الصفة الزائدة على الذات هو تلك الصورة الاجمالية للممكنات وهي
علم بالممكنات لا علم بالذات كما عرفت هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام قوله
فان قلت علم الواجب اي بنفسه كما في بعض النسخ حضوري عندك وعند
الحكماء والحال ان حضور الشيء عند نفسه يستلزم المغايرة بين الشيء ونفسه
في الواقع فلو كان الامر في نفس الامر كما زعمتم يلزم المغايرة بين الشيء ونفسه واللازم
بط وهو مستلزم لشبهة الدهرية وبعض الفلاسفة بواسطة ان علم المجرد بذاته لا يكون
الا حضوريا وهذه مقدمة مسلمة عند جميع الحكماء والشارح ولذا لم يجب عنه
بجواز ان يكون علمه بذاته حصوليا مع قوله بالوجود العلمي نعم لا يتيسر ذلك الجواب
للمتكلمين النافين للوجود الذهني والعلمي ولذا احتجوا بعد تسليم كون العلم
نسبة الى الالتجاء الى التغاير الاعتباري كما عرفت ففي ايراد هذا السؤال والجواب
الى دفع شبهة الدهرية وبعض الفلاسفة ولان المص قصد ردهما بقوله عالم
بجميع المعلومات قوله والتغاير الاعتباري يعني ان الجواب عن هذا السؤال بان

بان يقال ان اريد ان الحضور يستلزم المغايرة الذاتية فظاهر الفساد وان اريد انه يستلزم
المغايرة الاعتبارية فالاستلزام مسلم لكن بطلان اللازم ممنوع لجواز ان يكون ذات
الواجب عالما بذاته باعتبار قيد في احد جانبي العالم والمعلوم او في كليهما لحصول
المغايرة الاعتبارية في الحل جواب فاسد لانه يستلزم توقف علم الواجب بذاته
على اعتبار قيد زائد في احد الجانبين او كليهما وذلك التوقف باطل وايضا ذلك
الجواب لا يدفع الايراد المذكور عن الحكماء القائلين بكون الواجب واحدا حقيقيا
لا تعدد فيه بالذات ولا بالاعتبار واعلم ان رد هذا الجواب يحتمل الرد بان يقال
ذلك الجواب فاسد يستلزم لانحصار علم الواجب بذاته في اعتبار القيد في
احد الجانبين او كليهما وذلك الانحصار باطل فانه تعالى عالم بذاته وان لم يعتبر
قيد اصلا قوله والتعبير بعدم الغيبة الخ يعني وكذا الجواب عنه بان يقال لا نسلم
ان حضور الشيء عند نفسه يستلزم المغايرة ولو اعتبارا وانما يستلزمه لو كان
الحضور في العلم الحضوري على ظاهره بان يكون عبارة عن مضمون موجبة قائلة
بان ذات العالم حاضرة عنده وذلك ممنوع لجواز ان يكون الحضور محمولا على
لازمه الذي هو عدم الغيبة بان يكون عبارة عن مضمون سالبة قائلة بان
ذاته ليست بغائبة عن ذاته فلا يستلزم التغاير اصلا كقولهم هو واحد
حقيقي لا تغاير فيه لا بالذات ولا بالاعتبار جواب غير نافع لان عدم الغيبة
نسبة ايضا ومطلق النسبة سواء كانت ايجابية او سلبية تقتضي الطرفين
فعدم الغيبة لكونه نسبة سلبية يقتضي المغايرة ولو اعتبارية فبهذا السند
يثبت الاستلزام الممنوع من غير حاجة الى دليل اخر فيندفع المنع المذكور
قوله فنفي عدم الغيبة الخ تصحيح للجواب الثاني من الجوابين المردودين بان
عدم الغيبة نفي للنسبة التي هي الغيبة لان كون شيء غائبا عن شيء اخر نسبة بينهما
لكونه حاضرا عنده ونفي النسبة المتوقف تحققها في الواقع على الطرفين قد
يتحقق في الواقع بمجرد انتفاء النسبة المنفية مع بقاء الطرفين كما في قولنا
صفة النفس ليست غائبة عنها وزيد ليس بابا لهذا الفرس وقد يتحقق
بانتفاء النسبة مع احدهما كما في قولنا النفس ليست بغائبة عن ذاتها وزيد
ليس بابا لنفسه وح يكون انتفاء النسبة المنفية لاجل الوحدة وانتفاء
الاثنينية وقد يتحقق بانتفائهما معهما كما في قولنا لا تتمكن العنقاء في جبل
من ياقوت ونظيره السالبة حيث تصدق بانتفاء الايجاب مع بقاء الموضوع
والمحمول وبانتفاء احدهما او كليهما كقولنا زيد ليس بعمرو واجتماع الضدين

ليس هذا

ليس هذا الفرس وليس باجتماع النقيضين وما ذكره السائل من ان النسبة السلبية ايضا
تقتضي الطرفين المتغايرين مدفوع بانها انما تقتضيهما في التصور لا في الواقع والكلام هنا
في التغاير في الواقع ولو استلزم التغاير في التصور التغاير في الواقع ولو في الاعتبار
لم يصح قولهم ليس الموجود واحد وجودان ولا قولهم هو تعالى واحد حقيقي لا تعدد
ولا تغاير فيه بالذات ولا بالاعتبار نعم لو كان عدم الغيبة معنى عدوليا بان يكون
عبارة عن مضمون موجبة معدولة المحمول الدالة على اتصاف الذات بعدم الغيبة عن
نفسه كان مستلزما لتحقق المغايرة الاعتبارية لامتناع تحقق النسبة الايجابية
بدون الطرفين في الواقع لكنه ليس كذلك بل هو نفي محض عبارة عن مضمون السالبة
المذكورة وتلخيص الجواب انا لا نسلم ان الحضور بمعنى نفي الغيبة يستلزم المغايرة في
في الواقع وللقائل ان يقول الاشتغال في مقام الجواب بان عبارة الحضور تستلزم
المغايرة او لا اشتغال بما لا يعني اذ للسائل ان يقول لكن العلم لكونه نسبة او مقتضيا
لها بحيث يوجب صدق قولنا ذات المعلوم او صورته حاضر عند العالم على ان يكون
قضية موجبة سواء كان حضوريا او حصوليا يقتضي المغايرة في الواقع سواء اقتضاها
عبارة الحضور او لا فالصواب الاشتغال بمنع توقف تحقق العلم الحضوري على تلك
المغايرة اللازمة للعلم مستندا بجواز ان يكون كل من التغاير والنسبة لازما مع العلم
الحضوري او متاخرا عنه لا متقدما موقوفا عليه اللهم الا ان يقال كما ان السائل
بالعدول عما اشتهر هنا من كون العلم نسبة الى قوله وحضور الشيء عند نفسه
اشارة الى ان تسميته بالحضوري تتوقف على الحضور الموقوف على التغاير فكذلك
اشارة الشارح الى ان تسميتهم بالحضوري لا توجب توقفه على التغاير لجواز ان
الحضور بمعنى نفي الغيبة الغير الموقوف على التغاير فيكون اشارة الى منع توقفه
على التغاير مع الاشارة الى ان تسميتهم بالحضوري لا توجبه كما اشار الشيخ
من ان ذاته تعالى عالم وعلم ومعلوم بالاعتبارات المنتزعة التي لا وجود لها في
الواقع لما تقدم فيكون جوابا عن شبهة الدهرية من طرف نفسه ومن طرف الحكماء
ايضا وان حمل قوله في السؤال علم الواجب حضوري على معنى مسمى بالحضوري
كان اوفق للجواب قوله وايضا لا محذور في ان يكون الخ تصحيح للجواب الاول بان
يقال ان اريد ان التغاير الاعتباري يستلزم توقف علمه بذاته على موجود اخر
فالاستلزام ظاهر الفساد وان اريد انه يستلزم توقفه على وصف اعتباري
قائم بذاته تعالى فالاستلزام مسلم لكن بطلان اللازم ممنوع انه لما جاز توقف علمه
بذاته وبغيره على صفته الحقيقية الزائدة على الذات عند الاشاعرة فجواز توقف

علمه بذاته زائدة على صفة الحقيقية الزائدة على الذات عند الاشاعرة نحو علمه بذاته
في حيث هي هي على وصف الاعتباري بالطريق الاولى لان الذات مع ذلك الوصف متحدة في
الوجود الخارجي مع الذات من حيث هي هي بحيث لا تغاير في ذلك الوجود بين الذات
من حيث هي وبين ذلك الوصف بخلاف الذات من حيث هي مع الصفة الحقيقية
فانهما موجودان متغايران في الوجود الخارجي والاشارة الى مذهب الاشاعرة ليكون
سندا قويا لهذا المنع كما اشرنا اعتبار القيد في جانب العالم والا فبعد اعتبار
القيد في احد الجانبين يندفع المحذور ويصح كون الذات في حيث هي هي عالما بالذات
مع ذلك القيد ايضا وحصر الكمالات الممكنة له تعالى بعضها قطعي البطلان وما قيل
لم يختر اعتبار القيد في جانب المعلوم فانه يستلزم عدم معلومية الذات من حيث هي
فيلزم الجهل بالنسبة اليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا توهم فاسد لانه مشترك الورود
بين الاعتبارين اذ على تقدير اعتبار القيد في جانب العالم يلزم عدم معلومية الذات
مع ذلك القيد لعدم التغاير الا بالذات ولا بالاعتبار وان كان الذات مع ذلك القيد
معلوما للذات مع قيد اخر فقد اعتبر القيد في جانب المعلوم ايضا فالحق ان
مراد الشارح ما ذكرنا من ان الاحتياج الى اعتبار القيد في جانب العالم في خصوصية
العلم بالذات من حيث هي هي لا في العلم بالذات مطلقا فيكون الذات من حيث هي
عالما بالذات مع كل قيد وبالعكس ومع كل قيد عالما بالذات مع كل قيد اخر فلا
محذور لا يقال يلزم نفي العلم بالذات من حيث هي من غير اعتبار قيد في شيء
من الجانبين لانا نقول هذا الجواب مبني على تسليم ان العلم موقوف على التغاير
فيمتنع العلم بذاته في هذه الصورة ولا باس في عدم حصول العلم الممتنع
له تعالى بعد ان كان الذات من حيث هي معلوما بكل اعتبار من الاعتبارات الغير
المتناهية اذ باعتبار كل معلول يحصل له تعالى وصف اعتباري حاصل في الازل
فظهر ان السؤال قرر بلزوم الانحصار الباطل كان هذا الجواب جوابا
بمنع بطلان الانحصار وهذا الجواب يدفع شبهة الدهرية من جهة ان
شبهتهم مبنية على الوحدة الحقيقية وهذا الجواب مبني على منعها فيكون جوابا
من طرف نفسه على مذهب المتكلمين لا من طرف الحكماء **قال المص** قادر على جميع الممكنات
الجميع هنا بمعنى الكل الافرادي كما في قوله تعالى على كل شيء قدير لا بمعنى الكل المجموعي
فانه غير متناهي الاحاد ووجوده محال لا يتعلق به القدرة كسائر الممتنعات
ولذا خصت بالممكنات واشار بالممكنات الى ان الشيء في الاية بمعنى الموجود كما
هو مذهب الاشاعرة لكن بمعنى ما من شانه الوجود سواء وجد بالفعل او لا وانما

الواجب

الواجب الموجود مستثنى عقلا وكذا الصفات القديمة لكن الشارح رفض كلامه الى الاستثناء
الصفات الا ان يقال هي ليست في الممكنات عند المص حيث جعلها لا عين الذات
بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما تقدم وان خص مراد الاشاعرة
من الموجود بما يقع عليه الايجاد الاختياري ويؤيده ما ذكره البيضاوي في تفسير
الاية المذكورة حيث حمل الشيء على معنى المشيء اي من شانه ان يتعلق به المشية
لم يحتج الى استثناء شيء من الواجب وصفاته واما المعتزلة القائلون بان الشيء
ما يصح ان يعلم ويخبر عنه النافون للصفات فقد احتاجوا الى تقييد الشيء
بالممكن ليخرج الواجب والممتنع بالذات واشار البيضاوي هناك الى ان
الاية دالة على ان كل شيء مقدور ما دام شيئا ولذا قال فيه دليل على ان الحادث
حال حدوثه والممكن حال بقائه مقدوران انتهى يعني ان الوجود الحاصل
للممكن الحادث في آن الايجاد صادر عن الواجب بالاختيار لا بالايجاب كما
زعمه الحكماء وبقاء ذلك الوجود واستمراره منه بحفظه عن الزوال هو تاثير
الواجب ايضا بالاختيار لا بالايجاب كما زعموه ايضا لا يقال ليس التاثير
في الوجود الحاصل تحصيلا للحاصل لانا نقول ليس بقاء ذلك الشيء في تلك المدة
بدون تاثير مؤثر رجحان الممكن بنفسه الى جانب الوجود وذلك قطعي البطلان
لا تحصيل الحاصل فظهر انه كما ان حصول الوجود في آن الحدوث بالتاثير
فكذا استمراره بالتاثير لكن لا بتاثير جديد مستانف ليلزم تحصيل
الحاصل وان يكون بقاء الجواهر بتجدد الامثال كالاعراض عند الاشاعرة
بل بتاثير بمعنى ترجيح الوجود على العدم وهذا المعنى الثاني لا يقتضي المسبوقية
بالعدم كما في تاثير الذات في الصفات القديمة وانما يقتضيها التاثير بالمعنى
الاول كما اشار اليه بعض المحققين فعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام المص ايضا
على انه قادر على الممكنات ما دامت ممكنات سواء حال عدمها او حدوثها او
بقائها **قوله** باتفاق المتكلمين والحكماء الباء متعلقة بالقدرة بالمعنى الاعم المذكور
في ضمن ما اراده المص من القدرة بالمعنى الاخص او خبر مبتدأ محذوف
اي هذا الاطلاق باتفاق الفريقين ولعل المراد من المتكلمين المعتد بهم ها
كالاشاعرة والا فالنظام وابو القاسم وتابعوهما والجبائية خالفوا فيه
كما في المواقف واما ما وقع فيه من ان الفلاسفة ايضا من المخالفين وان القدرة
بالمعنى الاعم فمبني على ما هو المشهور من مذهبهم من انه تعالى واحد حقيقي لم
يصدر عنه الا الواحد الذي هو المعلول الاول والشارح قادح فيه بان الكل صادر

عنه تعالى مشروط في تحقيق مذهبهم كما سبق وللقدح فيه مجال بالاتفاق هذه
فالحكماء عند المص اثبتوا اصل القدرة ونفوا شمولها كما نفوا اصل القدرة
بالمعنى الاخص وشمولها وعند الشارح اثبتوا القدرة بالمعنى الاعم وشمولها
ونفوا القدرة بالمعنى الاخص وشمولها قوله صحة الفعل والترك قد سبق الا
الاشارة الى ان مرادهم من الصحة الامكان الوقوعي الخاص اي ان لا يجب للفاعل
شيء من جانبي الفعل والترك لا لذات الفاعل ولا لامر خارج ضروري له اي ما
بالنسبة الى الفاعل وان لم يكن ضروريا بالنسبة الى اخر فلا يكون وجوب الفعل
بواسطة تعلق الارادة الازلية بجانب الفعل منافيا لكون الواجب تعالى
مختارا فيه على مذهب المتكلمين لان تعلق ارادته تعالى بهذا الجانب لم يكن
ضروريا له تعالى لا لذاته ولا لامر خارج بخلاف مذهب الحكماء حيث جعلوا الاستعداد
التام الذي هو الامكان الذاتي في القديم وتمام الامكان الاستعدادي في الحادث
موجبا لتعلق المشية والارادة بايجاده ويكون منافيا لاختيار العبد على مذهب
الاشعري لان تعلق الارادة الازلية بجانب فعل العبد وان لم يكن ضروريا
في حق الواجب تعالى لكنه ضروري في حق العبد وبالنسبة اليه وتوضيحه ان من
اراد قتل انسان واسكره فانه ليس بمختار في عدم قتله ولذا لا يقال انه
ترك قتله لان عدم قتله واجب له لامر خارج هو الاسكار الضروري في حقه
وان لم يكن ضروريا في حق المسكر نعم الامكان الاسكار بطلب نفسه لم يكن
ضروريا في حقه ايضا حتى يقال انه ترك قتله ولذا كان العبد مختارا في فعله
وتركه بهذا المعنى عند الماتريدية مع كون جميع افعال العباد مخلوقة له تعالى عندهم
لانهم لما اثبتوا للعبد كسبا صادرا منه لا من الواجب وهو صرف ارادته الى جانب
معين المسمى عندهم بالارادة الجزئية وكان تعلق ارادة الواجب بذلك الجانب
مشروطا بذلك الكسب عندهم كان العبد كمن اسكره بطلب نفسه فكان
مختارا لذلك وبالجملة المعتبر في القدرة بهذا المعنى انتفاء الوجوب لذات
الفاعل ولامر خارج ضروري له لا انتفاء مطلق الوجوب ولو كان لامر خارج
غير ضروري له والا لم يصدق التعريف على اختيار الواجب تعالى لوجوب فعله
بتعلق ارادته وعدم فعله بعدم تعلق ارادته او بتعلق ارادته ايضا ولا
على اختيار العبد على مذهب الماتريدية ولا على اختيار من اسكره بطلب نفسه
في ترك قتله ولا على اختيار الواجب في ايجاد الاصلح كارسال الرسل على مذهب
المعتزلة القائلين بوجوب ايجاد الاصلح بعد خلق العالم اختيارا مع انه تعالى

مختار

مختار عندهم بهذا المعنى بدليل قولهم بحدوث العالم والنزاع بيننا وبينهم في
انه هل يجب ايجاد الاصلح بعد ايجاد العالم كالايجاد بعد تعلق الارادة اولا
ولذا لم يصدق على اختيار الواجب في ايجاد العلم بالنتيجة بعد ايجاد النظر
الصحيح على مذهب الامام بخلاف ما اذا حمل على ما ذكرنا وعبارة الترك شاملة
للكل لما سبق في بحث النظر من ان ترك الشيء قد يكون بترك ما يوجبه قوله
وعند الحكماء عبارة عن كونه اي الضمير عائد الى مطلق الفاعل المدلول
عليه بذكر الفعل في التعريف الاول ولك ان تقول هو عائد الى الواجب تعالى
على ان يحمل لام القدرة على العهد الخارجي فالمعنى لكن قدرة الواجب عند المتكلمين
عبارة عن صحة فعله وتركه وعند الحكماء عن كونه بحيث يصدق في حقه هاتان
الشرطيتان وعلى التقديرين ففيه بحث لان القدرة بهذا المعنى ليست مخصوصة
بالحكماء بل متفق عليها بين الفريقين قال في شرح المواقف واما كونه تعالى
قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين
الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم
العلم وسائر الصفات الكمالية فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية
الاولى واجب الصدق ومقدم الشرطية الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين
صادقتان في حقه تعالى انتهى وانما يكون هذا المعنى مخصوصا بهم بضميمة قولهم
لكنه عند تمام الاستعداد يشاء بالضرورة ويفعل وعند عدم تمام الاستعداد
لا يشاء بالضرورة ولا يفعل وبالجملة هذا المعنى المشترك المتفق عليه بين الفريقين
ينقسم الى قسمين ذهب الحكماء الى احدهما والمتكلمون الى الاخر بيان
ذلك ان الحكماء لما جعلوا الواجب تعالى موجبا في افعاله تعالى ومع ذلك
جعلوه قادرا مختارا ولم يجعلوا الطبايع قادرة في لوازمها الطبيعية
كالشمس في الاشراق والنار في الاحراق والجسم في التحيز وكذا كل طبيعة
في عدم كونها طبيعة اخرى قصدوا التمييز بين الايجابين بان ايجابه تعالى
الفعل وعدم الفعل بواسطة مشيته وجودا وعدما وايجاب الطبايع لوازمها
باقتضاء ذواتها بلا توسط مشية اذ لا شعور ولا مشية لها فاتوا بهذا
التعريف واحتاجوا الى زيادة المشية فيه فلو لم يقصدوا هذا الفرق
لجعلوا الطبايع قادرة في لوازمها وايضا لما احتاجوا الى زيادة المشية
بل قالوا هو امكان الفعل او عدم الفعل بالترديد بناء على انه يحمل الامكان على
الامكان العام الجامع للوجوب الذاتي ليندرج فيه مطلق الايجاب سواء كان

قوله وايضا لما احتاجوا [illegible]

الفعل وعدم الفعل واجب لذات الفاعل او لامر خارج ضروري له او غير ضروري
ثم المراد من هذا التعريف كون الفاعل بحيث يصح بالنظر الى ذاته الفعل
وعدم الفعل ويترتب فعله وعدم فعله على مشيته وجودا وعدما سواء
كان الفعل وعدم الفعل واجب لامر خارج ضروري له كوجود المشية او
عدمها بالنسبة الى الواجب تعالى او لم يجب لا لذات الفاعل ولا لامر خارج
ضروري فيخرج ايجاب الطبايع لوازمها بلا مشية كما يخرج ايجاب ذات
الواجب صفاته الذاتية على مذهب الاشاعرة والا توهم ابو الفتح في حاشية
التهذيب وبعضهم هنا عدم خروجه لان القول بزيادة الصفات الحقيقية
لعدم كفاية الذات في الايجاد وسائر ما يترتب على الصفات فلو كانت الا
الارادة مثلا صادرة عن الذات بالايجاب المسبوق بارادة اخرى هي زائدة
ايضا لزم الدور او التسلسل المستحيلين قطعا وايضا لم يتعلق المشية
بالصفات ازلا وابدا لاستحالة التعلق وقد صدرت عن الذات ازلا وابدا
فبطل الشرطية الثانية في حقه تعالى بالنسبة الى الصفات الذاتية قطعا وكما
يخرج ايجاب العباد افعالهم لامر خارج ضروري على مذهب الجبرية حيث
انكروا الارادة والمشية وان لم يخرج على مذهب الاشاعرة القائلين بالجبر
المتوسط حيث اثبتوا توسط المشية في افعال العباد فيخرج في التعريف ايجاب
الواجب تعالى في فعله او عدم فعله على مذهب الحكماء وايجاب العباد في
احدهما على مذهب الاشاعرة والاختيار بمعنى صحة الفعل والترك بحكم
لتوسط المشية في الحل فيكون هذا المعنى منقسما الى قسمين احدهما ما لا
يكون الفعل وعدم الفعل واجبا لذات الفاعل ويكون واجبا لامر خارج
ضروري وهو الذي اثبته الحكماء للواجب تعالى وثانيهما ما لا يكون واجبا
لا لذات الفاعل ولا لامر خارج ضروري وان وجب لامر خارج غير ضروري وهو
الذي اثبته المتكلمون له تعالى وللاشارة الى ان القسم الثاني ليس فيه ضرورة
للفاعل اختار عبارة الترك وان المعنى المشترك العام قد يشتمل على ضرورة
للفاعل في ضمن القسم الاول اختار عبارة عدم الفعل الاعم من الترك
وبهذا البيان اندفع ما يمكن ان يقال لان حملت الشرطيتان في التعريف
على الاتفاقيتين لم يصدق على اختيار الواجب تعالى في شيء من جانبي الفعل
وعدم الفعل لان احدى الشرطيتين لا تصدق في حقه تعالى بالنسبة الى ذلك
الجانب لا اتفاقية خاصة لان صدقها بصدق طرفيها ولا عامة لان صدقها

يصدق

قوله غير منتف فيين او فيه رد لما زعمه الكاتبي في ان بين كل شيئين حتى النقيضين لزوما جزئيا ببرهان الشكل
الثالث بان يقال كلما تحقق النقيضان تحقق احدهما وكلما تحقق النقيضان تحقق الاخر ينتج من انه قد
يكون اذا تحقق احد النقيضين تحقق الاخر وانت خبير بما فيه لانه ان قيد التالي فيها بقيدية ضمنها فاللازم

يصدق التالي لما تقرر في محله مع ان الشرطية الثانية كاذبة الطرفين في حقه تعالى بالنسبة
الى المستعد التام والشرطية الاولى كاذبة الطرفين بالنسبة الى غير المستعد التام
عندهم وان حملت على اللزوميتين الكليتين لم يصدق على اختيار العباد اذ ليس
العبد كلما شاء فعل وان حملت على اللزوميتين الجزئيتين صدق على ايجاب
الطبايع افعالها اذ بين كل شيئين غير متنافيين لزوم جزئي على بعض الاوضاع
الممكنة الاجتماع مع المقدم واقله ان يقال لو شاءت النار ان تفعل حرارتها و
اراد الواجب تعالى فعلها اياها يلزمها ان تفعل حرارتها وان لم تشا واراد الواجب
تعالى عدم فعلها يلزمها ان لا تفعل وحاصل الاندفاع ان مختار الاخير كما
هو المناسب لكون كلية ان للاهمال والمهملة في قوة الجزئية ونمنع صدقهما
التعريف ح على ايجاب الطبايع لوازمها مستندا بان الحيثية المذكورة في التعريف
كناية عما ذكرنا بقرينة زيادة المشية لا يقال ايجاب الطبايع خارج بقيد الفعل
انما الاشعور ولا مشية له لا يكون فاعلا لانا نقول هذا ايضا متنازع فيه بين
الفريقين واطلق الحكماء عليها الفاعل وايده المحقق الطوسي بما نقل عن بعضهم
من انه اتقوا اول البرد فانه يفعل بابدانكم ما يفعل باشجاركم في اتفاق المتكلمين
معهم في هذا المعنى الاعم مبني على اطلاقهم الفاعل على الموجب والمختار على ان
حمل الفاعل على صاحب المشية يوجب استدراك الحيثية اذ ليس الا الفرق
بين الايجابين كما عرفت نعم لو كان التعريف لقسم خاص ذهب اليه الحكماء
لكان له وجه ويمكن دفع البحث بان ذكر المعنى الاعم واراد القسم الخاص المقابل
للمعنى الاخص المعتبر عند المتكلمين بقرينة مقابلة العام للخاص وبان قوله
ومقدم الشرطية او جملة حالية كانت حالا عن الضمير الراجع الى الواجب
تعالى اي والحال ان مقدم الشرطيتين دائم الوقوع ومقدم الاخرى دائم اللاوقوع
في حقه تعالى فيقوم مقام تلك الضميمة وبان الشرطيتين في كلامه لزوميتان
كليتان على نحو ما ذكره الشيخ من ان مهملات العلوم كليات وان كانتا
لزوميتين جزئيتين في المعنى الاعم المشترك على كل حال وكونه خرج ايجاب الصانع
بقيد الفاعل كما لا يخفى هكذا ينبغي ان يحقق معنى القدرة والاختيار
وان يعرف قدره وينتظم في سلك الاعتبار قوله وصدق الشرطية اه دفع
توهم نشأ من قوله دائم اللاوقوع بان يقال فعلى هذا لا يصدق الشرطية
الثانية في حقه تعالى بالنسبة الى ايجاد العالم فلا يصدق التعريف على اختياره
تعالى فيه وانما يصدق لو صدق كلتا الشرطيتين معا في حقه تعالى بالنسبة

لما ايجاد العالم لانه المعتبر في التعريف لان عطف احدى الشرطيتين على الاخرى
بالواو الواصلة لابا والفاصلة وذلك الدفع بان يقال صدق الشرطية اللزومية
لا يتوقف على صدق طرفيها بل قد تصدق بكذب طرفيها كما في قولك ان كان زيد
حمارا كان ناهقا وبكذب احدهما كما في قولنا ان كان حمارا كان حيوانا كما
تصدق بصدق طرفيها كقولنا ان كان انسانا كان حيوانا كما تقرر في محله
قوله ودوام الفعل وامتناع الترك اه جواب عما اورده المتكلمون على الحكماء
بان القول بايجاب الواجب تعالى في افعاله مع القول باختياره تعالى متناقض
لان الايجاب ينافي الاختيار وحاصل الجواب ان دوام الفعل وامتناع تركه
عند تمام الاستعداد بسبب الغير الذي هو المشية والعلم بضرر الترك لا الذات
الف على كفاية ما لزم من القول بالايجاب هو الايجاب بالغير لا الايجاب بالذات
لينافي الاختيار الا يرى ان دوام الاغماض بسبب الغير الذي هو العلم بضرر
الترك في مثال الابرة لم يكن منافيا للاختيار وللاشارة الى انتفاء الوجوب
الذي في ايجاب الواجب تعالى عبر عن الوجوب بالدوام مع ان امتناع الترك
يوجب الوجوب قال الامام حجة الاسلام الاغماض المذكور ملحق بالافعال
الطبيعية في كونه ضروريا كحرق الانسان الماء عند وقوعه على وجهه والجبر
في الافعال الطبيعية ولقائل ان يقول فيه نظر لان حركة الجفنين عند الاغماض
ليست حركة طبيعية لهما لان الحركة الطبيعية لجميع الاجسام الثقيلة نحو المركز
بل هي حركة ارادية بتمديد الاعصاب وتحريك العضلات قطعا وكون التحريك
عند قصد الغرز مقتضى طبع الحيوان بشرط العقل لا ينفي توسط الارادة في
وتحقيق كون تلك الحركة ارادية شرطوا كون المغمض عاقلا وقت الغرز الا
ان يحمل مراده على ان تعلق الارادة بالاغماض مقتضى طبع الحيوان بشرط
العلم بضرر الترك لا من حيث هو هو فلا يوجد هناك اختيار بالمعنى الاخص
وان وجد اختيار بالمعنى الاعم لان العلم بضرر الترك ضروري للشخص
العاقل وليس هو مختارا فيه فيكون تعلق الارادة الموجبة للاغماض
لامر خارج ضروري له فيكون ذلك الاختيار بالمعنى الاعم لا بالمعنى الاخص
قطعا نعم يتجه على الشارح وعلى الحكماء ان الاختيار بالمعنى الاعم انما وجد
في مثال الابرة لان الاغماض ممكن الانفكاك عن ذات المغمض لكن ما يوجبه
من العلم بضرر الترك والمشية اللازمة له ليس شيء منهما عين ذاته ولا لازم
ذاته ولذا احتيج الى قولهم ما دام عاقلا بخلاف الجود والفيض الذي هو فعل

الواجب اللازم للمشية والعلم بضرر الترك عندهم لان العلم والمشية والقدرة وسائر
الصفات كلها عين الذات عندهم لا صفة زائدة لا حقيقية ولا اعتبارية بالنسبة
الى المعلول الاول والا لم يكن ذات الواجب علة تامة بسيطة بالنسبة اليه وهو
خلاف مذهبهم فيلزم ان يكون ايجاد هذا المعلول لازما لذات الواجب بلا توسط
شيء اصلا ولو فرض انها اوصاف اعتبارية زائدة فتلك الاوصاف لازمة
للذات والجود اللازم للذات لازم له ايضا فلا يمكن انفكاك الفعل عن الذات بوجه لازم ح
فيؤول الحال الى الايجاب الذي بحيث يوجب العجز عن الطرف الاخر فلا اختيار
اصلا فالحق ان الشناعة العظيمة لازمة لهم وان ستروا بعبارات تدل على
الاختيار كعبارة الدوام في الشارح هنا وقد ضربوا استدراك الكناية عن عدم الشيء
بكسب الاشعري واللائق بالضاربين ان يقصدوا اختيار الحكماء ويقولوا هو
اخفى من اختيار الحكماء وكسب الاشعري فانه اخفى من كسبه فان اراد الشارح
بالغير في قوله وامتناع الترك بسبب الغير الممكن الانفكاك عن ذات الفاعل
كما في مثال الابرة والقتل فعدم المنافاة صحيح ولا يؤيد المطلوب وان اراد مطلق
الغير ولو كان عين ذات الفاعل او لازم ذاته فذلك غير صحيح قطعا فيما كان
عين الذات او لازمه فان ماله الى محض الايجاب الذي المنافي للاختيار كما اشار
الامام الرازي ولا يندفع بما ذكره الطوسي مما قدمنا من حديث سرور الجواد بالمشرف
على الموت من الجوع والعطش فان ذلك الجواد مختار في الاحسان لامكان انفكاك
الاحسان عن ذاته ايضا قوله فاطلاقه بمن يكون علمه اي علمه بضرر الترك عين
ذاته لا زائدا على ذاته كالمفيض والجواد المحض فيكون امتناع تركه اشد في امتناع
تركهما لكن عرفت ان ذلك الامتناع اذا بلغ الى مرتبة الامتناع الذاتي لم يبق اختيار
اصلا وجعل العلم بضرر ترك الممكنات عين الذات مبني على العلم بمعنى مبدأ الانكشاف
كما اتفق فيه الحكماء قوله فهو قادر اه اذا عرفت معنى القدرة عند المتكلمين ممتاز
عن معنى القدرة عند الحكماء فنقول مدعى المصنف شمول القدرة بمعنى صحة
الفعل والترك ثابت بادلة نقلية مؤيدة بالشرع ولقائل ان يقول كان عليه
ان يتعرض باثبات اصل القدرة بهذا المعنى عقيب قوله قادر ثم باثبات
شمولها هنا كما تعرض باثبات اصل العلم اولا ثم باثبات شموله اذ كما ان
هناك من ينكر اصل العلم ومن ينكر شموله فكذا هنا من ينكر اصل القدرة
بهذا المعنى وهم الحكماء ومن ينكر شمولها وهم فرق عديدة كما في المواقف
وما قيل لم يتعرض لدليل اصل القدرة كما تعرض لدليل اصل العلم في مبحث

العلم اما الكونه متفق عليه لما اشار اليه انفا واما للاكتفاء بما سبق من حدوث العالم
واستناده اليه تعالى فان حدوث المعلول دليل على قادرية العلة اذ الايجاب
يقتضي القدم انتهى فيختل بوجوه اما اولا فلان اصل القدرة المتفق عليه هو
اصل القدرة بالمعنى الاعم والكلام في اثبات اصل القدرة بالمعنى الاخص والحكماء
انكروا اصل القدرة بهذا المعنى فضلا عن شمولها واما ثانيا فلان الثبوت
في ضمن حدوث العالم على تقدير تمامه مشترك بين الاصلين لامتناع استناد
الحادث الى القادر بدون العلم فان كفى الثبوت الضمني في رد المنكر يكفي في اصل
العلم ايضا والا فلا يكفي في اصل القدرة ايضا واما ثالثا فلان ثبوت اصل
القدرة بحدوث العالم انما يتم اذا ثبت استناد حادث ما اليه تعالى ابتداء من
غير واسطة وذلك غير ثابت بحدوث العالم ولا ببطلان مطلق التسلسل اذ
غاية ذلك وجوب انتهاء السلسلة الى الواجب وهو لا يستلزم استناد حادث ما
اليه تعالى ابتداء لجواز ان يصدر عنه تعالى بالايجاب واحد مختار وان يكون
ذلك المختار فاعلا للحوادث بالاختيار ولذا استدل المتكلمون على اصل
القدرة بهذا المعنى بما اشار اليه المصنف في المواقف من ان الواجب تعالى لو كان
موجبا في افعاله لزم قدم الحادث اذ لو حدث حينئذ لتوقف صدوره
منه على شرط حادث وننقل الكلام اليه فيلزم التسلسل في تلك الشروط
الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال واورد على هذا الدليل انه انما
يفيد قدرة الواجب اذا ثبت استناد حادث من الحوادث اليه تعالى ابتداء
وذلك ممنوع لجواز ان يكون الواجب تعالى موجبا صدر عنه بالايجاب واحد
مختار يصدر عنه الحوادث بالاختيار فيكون واسطة بين الواجب تعالى
وبين الحوادث كالحركة الدورية الواسطة بينهما عند الحكماء والمتفق
ببطلان مطلق التسلسل هو توسط الحركة السرمدية لا توسط هذه الواسطة
وما اشار اليه المحقق الطوسي في التجريد حيث قال وجود العالم بعد عدمه
ينفي الايجاب والواسطة غير معقولة من ان حدوث العالم بجميع اجزائه
يستلزم انتفاء تلك الواسطة اذ على هذا يكون تلك الواسطة حادثة
ايضا مع ان الصادر عن الواجب بالايجاب لا يكون حادثا بل قديما فقد
رده الشارح الجديد بانه انما يتم لو ثبت بما ذكر فيما سبق حدوث جميع
ما سواه تعالى وليس كذلك وانما ثبت حدوث الاجسام وعوارضها و
لم يثبت عنده امتناع الجواهر المجردة فيجوز ان يكون تلك الواسطة

جوهرا

قوله ولا مخلص الخ وما اشار اليه الشريف المحقق من ان لاثبات حدوث ما سوى الله تعالى وصفاته مسلكين
مسلك الامكان الشامل لحدوث الكل جسما كان او جوهرا مجردا ومسلك خاص بحدوث الاجسام مع نفي
المجردات وبكلا المسلكين تم اثبات اصل القدرة ههنا لا يجري في كلام الشارح ههنا فانه لم يثبت الحدوث بشيء

جوهرا مجردا قديما ولذا قال المصنف في المواقف هذا الاستدلال انما يتم باحد الطريقين
الاول حدوث ما سوى الله تعالى وصفاته مع امتناع قيام حوادث متعاقبة
غير متناهية بذاته تعالى الثاني ان يبين في الحادث اليومي انه لا يستند الى حادث
مسبوق باخر لا الى نهاية محفوظا بحركة دائمة ولا مخلص هنا الا بما اشار اليه
شارح المقاصد من ان الخصم يعني الحكماء موافق لنا في نفي تلك الواسطة وانت
خبير بان ليس الغرض في علم الكلام الزام الخصم فقط بل تحصيل اليقين
اولا ثم الالزام فلا بد من الالتجاء هنا الى الادلة السمعية وستعرف حركة
لان المقتضي للقدرة هو الذات لوجوب استناد صفاته تعالى الى ذاته والمصحح
للمقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية
ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبت قدرته في البعض ثبت
في الكل كذا في المواقف وشرحه وهذا هو دليل الاشاعرة على شمول القدرة
وصرح المص هناك بان هذا الاستدلال مبني على ما ذهب اليه اهل الحق من ان
المعدوم ليس بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز فيه اصلا ولا تخصص وان
المعدوم لا مادة له ولا صورة خلافا للمعتزلة في الاول وللحكماء في الثاني فلا
يتوجه على الدليل بناء على الاول ان يقال يجوز ان يكون خصوصية بعض المعلومات
الثابتة المتميزة مانعة عن تعلق القدرة به وبناء على الثاني ان يقال يجوز ان يستعد
المادة لحدوث ممكن دون اخر وعلى التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع ما
نعده من الممكنات على السواء كبرودة النار وايجاد ما سوى الممتنع بالذات وقيل
لا يتم الدليل بهذا القدر بل لا بد ايضا من تجانس الاجسام لتركبها من الجواهر
الفردة المتماثلة الحقيقة ليكون اختصاص بعضها ببعض العوارض لارادة
الفاعل المختار اذ مع تخالفها جاز ان يكون ذلك الاختصاص لذواتها
فلا قدرة على ايجاد بعض اخر فيها كايجاد البرودة في النار وليس بشيء
لانه مندرج في استعداد المادة لان مراد المص من المادة والصورة اعم
من موضوع الاعراض لا الهيولى فقط ولذا لم يقتصر على المادة بل كلامه محمول
على التمثيل فان ما ذهب اليه اهل الحق ان فعل الواجب لا يتوقف على ممكن
اخر ولو كان ذلك الممكن جوهرا مجردا يمتنع تركبه من الجواهر الفردة
وهذا البيان ظهر اندفاع ما قيل لم لا يجوز ان يكون امكان كل ماهية
ممكنة مخالفة لامكان ماهية اخرى فلا يكون الامكان المصحح مشتركا وذلك
الاندفاع لان الاختلاف في امكان الماهيات انما يكون بالامكان الاستعدادي

من المسلكين بل
بابطال مطلق التسلسل فقط
وانما يجري في كلام المصنف في المواقف
حيث اثبت حدوث الكل بكل
من المسلكين قبل مبحث الالهيات
ثم اثبت فيهما اصل القدرة
وشمولها على ان الشارح ليس
ممن اقام دليلا على امتناع المجردات
فلا يجري المسلك الثاني هنا
واما المسلك الاول فلا يجري
لا هنا ولا في المواقف لانه موقوف
على كون الواجب قادرا مختارا
فلو بين اصل القدرة به كان دورا
كما لا يخفى

قوله الى جميع ما نعده من الممكنة
ان رتمنا وجه الاشتغال عن
السؤالين بما ذكر مع امكان
دفعهما بان يقال رفع هذا يكون
ذلك المعدوم ممتنع وكلامنا في
شمول القدرة للممكنات فافهم

قوله بناء على ان الخصم اه لا يخفى ان الخصم في اصل القدرة هو الحكماء واما الخصم في شمول القدرة هنا فرق عديدة
من جملتها المنجمون لقائلون بان فاعل الحوادث في عالمنا هذا هو الكواكب لا الواجب تعالى فالظاهر انهم
اثبتوا تلك الواسطة وهي الكواكب وان لم يثبت اياها النظام وابو القاسم وتابعوهما والجبائية من المعتزلة
الا ان يقال المنجمون قائلون
بحدوث العالم ولذا لم يجعلهم
المصنف المخالفين في اصل القدرة
بل من المخالفين في شمولها وفيه
انه جعل الفلاسفة منهم ايضا
بناء على قولهم الواحد فالظاهر
ان المنجمين كذلك لما لا يخفى

او بتميز المعدومات الممكنة وما بطلا عند اهل التحقيق لم يبق هناك مصحح سوى
الامكان الذاتي المشترك نعم يرد عليه ابحاث الاول انه ان اريد ان الذات تقتضي
القدرة بالمعنى الاعم فمسلم وغير مفيد وان اريد انها تقتضي القدرة بالمعنى الاخص
فممنوع كيف والثابت باتقان الافعال العلم والقدرة بالمعنى الاعم والجواب
ان هذا الدليل مبني على ثبوت اصل القدرة بالمعنى الاخص بحدوث العالم بناء على
الخصم ممن وافقنا في نفي الواسطة المذكورة فالقدرة التي اقتضتها الذات لا تكون
الا بالمعنى الاخص ولذا قال فاذا ثبت قدرته في البعض اه الثاني ما اشار اليه بعض
المحققين من ان الامكان الذاتي انما يصحح امكان ان يوجد بايجاد فاعل ما اياه
سواء كان ذلك الفاعل موجبا او مختارا فهو ايضا انما يصحح المقدورية بالمعنى
الاعم لا بالمعنى الاخص والجواب ان الذات لما اقتضت القدرة بالمعنى الاخص
فقد كان الواجب تعالى قادرا على جميع الممكنات بالمعنى الاخص وان كان المقدورية
المصححة بالامكان هي المقدورية بالمعنى الاعم الثالث انه لو كان الامكان الذاتي
مصححا للمقدورية لكانت صفات الواجب تعالى مقدورة ايضا لانها من جملة
الممكنات حقيقة وان لم يطلقوا عليها لفظ الممكن بل لفظ الواجب بمعنى
الواجب بالغير واللازم محال والجواب قد سبق من الشارح انه لا باس في القول
بعدم زيادة الصفات فعلى هذا القول لا اشكال اذ لا يكون الصفات من جملة
الممكنات ح بل عين الذات واما على القول بالزيادة فلعل المراد من الامكان
المصحح ليس مطلق الامكان بل الامكان مع قيد الحدوث بمعنى عدم القدم كما في
قولهم ان علة احتياج الممكن الى العلة هو الامكان مع قيد الحدوث ويؤيده
ان مراد المصنف بالممكنات ما ليس بقديم وما قيل في دفعه ان المراد بالامكان
المصحح هو الامكان الخاص الوقوعي الخالص عن الوجوب قطعا وهو منفي عن
الصفات لانها واجبة بالغير باقتضاء الذات اياها ولا ينافيه اطلاقهم
الشارح الممكن على الصفات في موضع آخر فهو مع ما اعترف به من المنافاة
الظاهرية فاسد في نفسه لانه مستلزم لتخصيص المقدورية بزمان الاستقبال
لمقدورية بقاء الممكن حال الحدوث ومقدورية ايجاده الآتي حال العدم اذ
الممكن الخالص عن مطلق الوجوب مختص بالامكان الاستقبالي لان كلا
من الوجود والعدم المحققين بالفعل واجب بعلته مع ان العدم الحاصل
للمعدوم الممكن مقدور حال العدم كما ان وجوده الآتي مقدور حال العدم
والوجود الحاصل للحادث آن الحدوث مقدور في ذلك الآن كما ان وجوده

قوله ومقدورية ايجاده الآتي حال العدم قوله حال العدم ظرف للمقدورية لا للايجاد لان الايجاد الآتي وذلك الايجاد كما انه مقدور في زمان الايجاد
هو مقدور قبله اعني حال العدم وهو ما صحح الامكان الاستقبالي لا الاول

قوله بمعنى عدم القدم اه هذا [illegible]

فيما بعده

فيما بعده من الازمنة مقدور في ذلك الآن ايضا وكذا الوجود الحاصل للممكن الباقي
في كل آن من آنات بقائه مقدور في ذلك الآن وفيما قبله كما اشار اليه البيضاوي
ولذا حكموا بان المراد من الامكان المصحح هو الامكان الذاتي فان قلت لا شبهة
في ان الايجاد للممكن افادة الوجود بازالة العدم والاعدام للممكن عدم افادة
الوجود في الزمان الثاني للوجود لا افادة الوجود للوجود والازالة للوجود
الحاصل في الزمان الاول لانهما محالان فالمصحح لتعلق القدرة ليس الا الامكان
الاستقبالي قلت نعم لكنهم قصدوا بقولهم ان المصحح للمقدورية هو الامكان الذاتي
ان تعلق القدرة بشرط الامكان الاستقبالي متحقق في جميع مواد الامكان الذاتي
ما دامت ممكنات ذاتية ليظهر رد المعتزلة وغيرهم من المخالفين فلا اشكال فافهم
فانه دقيق الرابع ان اراد ان الامكان مصحح لمقدورية الكل فهو اول المسئلة وان
اراد انه مصحح لمقدورية البعض فلا يدل التعرض باشتراك الامكان المصحح بين الكل
او بتساوي نسبة الذات الى الكل لما تعرضوا في هذا الدليل والجواب ان اللام في الامكان
محمولة على العهد الخارجي اي المصحح هو الامكان المذكور في ضمن قوله قادر على جميع
الممكنات ولا شك في اشتراكه بين الكل بلا ريب اذ يصرح باشتراكه عقيب هذا الدليل
في صدر الدليل الثاني بلا فصل ليكون وحده دليلا للملازمة التي فوقه ومع المقدمتين
دليلا آخر ففي كلامه هنا ايجاز لطيف وما في نسخة لان الامكان مشترك اه
بدون الواو فسهو من قلم الناسخ لانها توجب المصادرة الى مقدمة بعينه الخامس
ما قيل ان المقدورية بمعنى صحة الصدور وصفة اعتبارية لا تحتاج الى مصحح والجواب
انه ظاهر الاندفاع لان بعض الاعتبارات يترتب على البعض الاخر كالمؤثرية
والتأثرية المتضايفين المترتبين على نفس التأثير الذي هو من مقولة الفعل
فلو فرضنا ان المقدورية بمعنى صحة الصدور عن فاعلها لكونها متلازمة مع الامكان
الذاتي مستغنية عن المصحح فلا شبهة في ان المقدورية بمعنى صحة الصدور عن
فاعل معين تحتاج الى مصحح لان الفاعل المعين يقدر على شيء دون شيء آخر يقدر
عليه فاعل آخر دون الاول فمصحح المقدورية بالنسبة الى كل قدرة معينة شيء
آخر والمصحح بالنسبة الى القدرة البالغة الى المرتبة القصوى التي لا يتصور فوقها
مرتبة اخرى كما هو مقتضى وجوب الوجود المقتضي لحصول جميع الكمالات الممكنة
بالفعل بل بالضرورة فانما هو الامكان الذاتي اذ ليس لما عداه الا الوجوب والامتناع
الذاتيين اما مطلقا او مع قيد الحدوث فلو قيل هذا الشيء مقدور له تعالى لانه
ممكن في ذاته كان دليلا لميا قوله فاذا ثبت قدرته في البعض اه تقرير الدليل

انه لما ثبت قدرته تعالى على البعض ثبت قدرته على الكل في الازل الى الابد لكن
المقدم حق فكذا التالي اما المقدم فلما ثبت قدرته على العالم الحادث
المستند اليه تعالى ابتداء بلا واسطة واما الملازمة فلان قدرته تعالى مقتضى
ذاته فلا يمكن انفكاكها عنه تعالى ليتصور كونه قادرا في وقت دون وقت و
ومصحح مقدورية ذلك البعض هو الامكان الذاتي وهو مشترك بين جميع الممكنات
الغير القديمة واذا وجد المقتضي والمصحح وارتفع الموانع يلزم ان يكون قادرا
على جميع الممكنات ما دامت ممكنات لا بمعنى انه قادر في الازل وفيما لا يزال على ايجادها
في الازل وفيما لا يزال لامتناع استناد القديم الى الفاعل المختار بل بمعنى انه تعالى
قادر في الازل وفيما لا يزال على ايجادها فيما لا يزال سواء كان زمان القدرة
مقارنا لزمان الوجود كما في القدرة في حالتي الحدوث والبقاء او متقدما
عليه بناء على ان الامكان الذاتي الازلي الابدي اعم من الامكان الاستقبالي او
متاخرا عنه ان امكن اعادة المعدوم بعينه والا فلا يكون من جملة الممكنات
ولا يتجه على هذا الدليل وامثاله انه قياس فقهي لا يفيد اليقين لما اسلفنا
من ان الحكم بحكم البعض على البعض الآخر قطعي فيما كان اشتراك العلة قطعيا
كالقياس الفقهي بعلة منصوصة قوله ولان الامكان مشترك اه دليل آخر
بان يقال لا شك ان الامكان الذاتي مشترك بين الكل فكل ممكن قابل لان
يوجد بايجاد الغير اياه فهو على تقدير وجوده الحادث اما ان يوجد بايجاد
الواجب فيكون قادرا عليه وان لم يوجده ابدا او بايجاد ما اوجده الواجب
لوجوب انتهاء سلسلة الممكنات اليه تعالى بناء على امتناع الدور والتسلسل فح
يلزم ان يكون قادرا عليه ايضا لان الاقتدار على ايجاد موجده موجب للاقتدار
عليه بالطريق الاولى وان لم يوجده بل اوجده ذلك الغير الصادر عنه تعالى
اذ المراد هنا اثبات شمول القدرة لا اثبات شمول الارادة والايجاد بالفعل
ولا يتجه عليه ان يقال يجوز ان يكون قادرا على موجده ولا يكون قادرا عليه
لمانع مثل عدم الاستعداد او اختصاص بعض المعدومات بخصوصية مانعة
عن تعلق القدرة اذ كان الدليل الاول يبتني على بطلان الاستعداد وتمايز
المعدومات فكذا هذا الدليل ولا يتجه عليه ايضا ما قيل يجوز ان يكون الواجب
تعالى مختارا في البعض وموجبا في البعض اذ كان الدليل الاول يبتني على ثبوت
اصل قدرة الواجب ببطلان الواسطة السابقة بان يكون العالم بجميع اجزائه
حادثا فكذا هذا الدليل بل ذلك الايراد انما يتوجه على دليل اصل القدرة كما

عرفت

عرفت لا على هذا الدليل اذ بعد ثبوت ان العالم بجميع اجزائه حادث لا يجوز ان
يكون الواجب تعالى موجبا في شيء منها اذ الصادر عن الفاعل الموجب القديم
لا يكون الا قديما واما ما قيل يرد عليه انه ان اريد بقوله وقد ثبت انه فاعل
بالاختيار انه اختياره في جميع الممكنات فهو اول المسئلة وان اريد اختياره
في الجملة فهو غير مفيد لجواز ان يكون مختارا في البعض وموجبا في البعض الآخر
ثم يصدر عن ذلك البعض الآخر البعض الآخر والقول بان هذا الدليل مبني على
حدوث العالم فصدور البعض بالايجاب ينافي حدوثه لان الصادر بالايجاب
يكون قديما لا يدفعه لجواز ان يكون ذلك البعض من صفاته تعالى لا من العالم
فقطعي الفساد لان صدور البعض الآخر عن تلك الصفة ان كان بالايجاب
يلزم تسلسل المعدات لان استناد الحوادث الى القديم الموجب يستحيل بدون
شروط معدة وان كان بالاختيار يلزم ان يكون تلك الصفة فاعلة مختارة
موصوفة بالحيوة والعلم والقدرة والارادة وذلك باطل عند جميع العقلاء
اذ لم يجوز عاقل كون الفاعل المختار صفة وانما جوز كونه مجردا او جسما
قائما بذاته كما لا يخفى قوله ولان العجز عن البعض اه ظاهره دليل تفرع
الملازمة القائلة بانه اذا ثبت قدرته في البعض ثبت قدرته في الكل فهو بظاهره
يؤيد النسخة الاخرى بدون الواو لكن عرفت ما فيه من استدراك المقدمات
والقول بان قوله وقد ثبت انه فاعل بالاختيار اشارة الى حقية المقدم
وقوله ولا بد للممكن اه اشارة الى ما ترك من دليل القوم وهو استواء نسبة الذات
الى الكل ليس بشيء لان التطويل ليس مذاق الشارح على ان استفادة استواء
نسبة الذات في الامكان الذاتي المشترك المصحح اظهر من استفادته من قوله ولا
بد للممكن اه فيكون ذلك القول مستغنى عنه على تقدير ان يكون الكل دليلا
واحدا بلا شك اذ لا حاجة اليه بعد اخذ المقدمات السابقة فالوجه ان ما سبق
الى هنا دليلان وهذا دليل ثالث بان يقال ولان الامكان مشترك وقد
ثبت كونه تعالى قادرا على البعض فلو لم يكن قادرا على الكل يلزم العجز عن البعض
وهو محال في حقه تعالى وهو ايضا مبني على ان القدرة مقتضى الذات والامكان مشترك
مع ارتفاع الموانع لحديث الاستعداد وتميز المعدومات نعم اورد القوم
لهذا المطلب دليلا واحدا هو الاول لكن الشارح المحقق اشار الى انه بعد
الابتناء على بطلان حديث الاستعداد وتميز المعدومات يمكن هنا دليلان
آخران قوله مع ان النصوص اه يشعر بان النصوص تصلح هنا مؤيدة لا دليلا

براسه لما ياتى وما قيل الفرق بين التأييد والاثبات فى هذا الباب محكم ثم مدفوع
بان ليس معنى تأييد الدليل العقلى بالسمعى ان الدليل العقلى انما يفيد العلم القطعى
بالدليل السمعى والا لم يكن العقلى دليلا على هذا المطلب بل معناه ان مراتب العلم القطعى
متفاوتة والدليل العقلى بانفراده يفيد مرتبة منها ومع الدليل السمعى يفيد مرتبة
اخرى فوقها وانقداح الدليل السمعى هنا لاجل المصادرة الموجب لعدم حصول
العلم اصلا وقد اندفعت المصادرة بما افاده الدليل العقلى اذ غاية ما لزم ان
يتوقف العلم القطعى بمرتبة عالية على العلم القطعى بمرتبة دونها ولا محذور فيه
بل المحذور توقف الشىء على العلم به برأسه فالدليل السمعى يصلح
مؤيدا لا دليلا برأسه ولذا صح تأييد البراهين العقلية بالادلة السمعية الظنية
لانها مع تلك الادلة تفيد زيادة اطمينان قوله كقوله تعالى وهو على كل شىء قدير
ان القدرة فى هذه الاية وغيرها من الايات والاحاديث هى بمعنى صحة الفعل و
الترك لا ما ذهب اليه الحكماء من القدرة الجامعة للايجاب والا فاما ان لا يكون
الواجب تعالى قادرا بهذا المعنى على الكل وهو خلاف النص او يكون قادرا على الكل
فيلزم ان لا يوجد حادث او يلزم التسلسل لامتناع استناد الحوادث الى الفاعل
الموجب القديم بدون شروط حادثة معدة غير متناهية ولذا احتاج الحكماء
الى حركة سرمدية معدة ليكون واسطة بين الفاعل الموجب والحوادث والكل باطل
عند اهل السنة وسائر المتكلمين فثبت انها بمعنى صحة الفعل والترك اذ لا
قائل بالفصل وايضا كون القدرة فى الكتاب والسنة بهذا المعنى ثابت باجماع
الامة بل باجماع المليين فلو فرضنا ان الشىء فى الاية بمفهومه يعم الصفات القديمة
فهى مستثناة عقلا كذات الواجب تعالى وقد ثبت فى الاصول ان الاستثناء
عقلا وبكلام متصل لا يقدح فى كون الدلالة على حكم الباقى قطعية ومن
قال انما يصح الاستدلال بالاية المذكورة على هذا المطلب لو كانت القدرة
فيها بمعنى صحة الفعل والترك وذلك ممنوع كيف ولم يلزم قدرة الواجب
على صفاته القديمة بهذا المعنى مع انه تعالى موجب فيها كما تقدم فقد ضل
عن سواء السبيل ولم يدر ما يلزم على تقدير حمل القدرة على ما يجامع الايجاب
واما من قال انه مدفوع فقد سبق من الشارح ان الامتناع بسبب الغير لا ينافى
الاختيار فامتناع الترك بالنسبة الى الصفات بسبب ان الخلو عنها نقص
لا ينافى صحته فهو تعالى قادر على صفاته ايضا بالمعنى المذكور فهو اضل منه اذ
قد سبق من الشارح ايضا ان الاختيار ولو بالمعنى الاعم موقوف على العلم والقدرة

والارادة

والارادة فلو كانت هذه الصفات مستندة الى الذات بالاختيار يلزم الدور او التسلسل وايضا
عدم النقص لازم الذات الواجب فيكون وجود الصفات لامر خارج ضرورى لذات الواجب فلا يكون
مختارا فيها بهذا المعنى قطعا بل ولا بالمعنى الاعم لعدم ترتبها على المشية ولعدم صدق الشرطية الثانية
فى حقه تعالى بالنسبة الى الصفات تعالى كما تقدم بل حال الذات مع الصفات على مذهب الاشاعرة وجمهور
المتكلمين ليس الا محض الايجاب عند اولى الالباب وبهذا البيان ثبت العلم القطعى ببطلان احتمال
الواسطة السابقة بالادلة السمعية على مذهب المتكلمين ولو كانت تلك الواسطة من المجردات
واتضح اصل القدرة وشمولها بحيث لا يلزم الاشتقاق وما ياتى منه من الايراد فمنزل الاوتاد
قوله قيل الاولى فى هذا المطلب معارضته لمدعاه الضمنى المستفاد مما قبله ودليل المعارضة ما يستفاد
من كلام القائل هو ان هذا المطلب لا يتوقف على ارسال الرسول مع شهرة ان الدليل السمعى
هو العمدة فى اثبات العقائد وما قيل ان الدليل السمعى انما يفيد الظن فهو خلاف التحقيق و
القائل هو العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد فانه بعد ما اشار الى ضعف ادلة اهل القدرة مستندا
بقواعد الفلسفة والى ضعف التمسك فيه بالاجماع والنصوص بان مرجع الادلة السمعية الى الكتاب
والسنة ودلالة المعجزات وهى يتم الاقرار بها والاذعان لها قبل التصديق بكون البارى تعالى
عالما قادرا فيه تردد وتأمل قال هنا ان الاشاعرة استدلوا على شمول القدرة بان المقتضى للقدرة
هو الذات والمصحح هو الامكان والمانع توجه عليه ان يقال لم لا يجوز اختصاص بعض الممكنات بشرط التعلق
القدرة او مانع عنه فلا يجوز وجود المقتضى والمصحح لا يكفى وجود شرط او عدم مانع اجيب بانه لا تمايز
للممكنات قبل الوجود ليختص البعض بشرائط التعلق وموانعه دون البعض وهذا ضعيف على وفق
ما سبق فالاولى التمسك بالنصوص الدالة على شمول قدرته تعالى من مثل هذه الاية وكذا قال
العلم وقد يتمسك فى كونه تعالى عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة او الاجماع ويرد عليه
ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور وربما
يجاب بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر
بالبال كون المرسل عالما والظاهر ان هذا مكابرة نعم يتجه ذلك فى صفة الكلام على ما صرح به الامام
ثم قال فى شمول العلم اما سمعا فلمثل قوله تعالى وانه بكل شىء عليم عالم الغيب والشهادة الى غير
ذلك من الايات فقد حكم بصحة الاستدلال واولويته بالادلة السمعية فى شمول العلم والقدرة لا
فى اصلها والشارح المحقق لم يلتفت الى ما اورده على دليل شمول القدرة لاندفاعه على اصول الاشاعرة
لان اختصاص بعض الممكنات بشرط او مانع اما ان يكون بواسطة الاستعداد وعدمه كما زعمه
الحكماء او بتميز المعدومات او بلزوم القبح والحسن لوجوده العينى لصفة حقيقية او اعتبارية لازمة
له والكل باطل على اصول الاشاعرة واعترض عليه فى دعوى الصحة والاولوية بان اثبات الارسال
بدلالة المعجزات كما يتوقف على اصل العلم والقدرة يتوقف على شمولهما فيكون تعرضه

بدون ص

بالدليل السمعي فيما سبق في كل من اصل العلم وشموله مبني على الجواب الذي حكم العلامة
التفتازاني بكونه مكابرة قوله اذ لو فرض قدرته على الارسال فقط وان لم يقدر على غيره اصلا
كايجاد الرسول والمرسل اليهم لجواز ارسال بعض من مخلوقات الغير الى البعض الآخر لكفى في
صدور الارسال منه من غير توقفه على شمول القدرة والارادة وكذا يكفي العلم بالارسال والرسول
والمرسل اليهم اجمالا والاحكام المرسلة في صدور الارسال من غير توقفه على شمول العلم لجميع
ما يصح ان يعلم قوله لكن اثبات الارسال آه يعني ان اثبات حكم مطابق للواقع بالادلة السمعية
موقوف على اثبات الارسال عند الامة بالمعجزة ولا يكفي ثبوت الارسال في الواقع واثبات
الارسال بالمعجزة موقوف على اثبات شمول القدرة والعلم والارادة ينتج من قياس المساواة
ان اثبات حكم في الواقع بالادلة السمعية موقوف على اثبات شمول هذه الصفات فلو كان
ذلك الحكم واحدا من شمول هذه الصفات لزم الدور والمصادرة اما المقدمة الاجنبية
فظاهرة واما الصغرى فلان الادلة السمعية في الحقيقة الكتاب والسنة لاستناد الاجماع
اليهما وهما لا يدلان على ثبوت مدلولهما في الواقع ما لم يحصل الجزم بان ذلك الكتاب
كلام الله تعالى وهذه السنة سنة نبيه المبعوث اليه لاجل الهداية ولا طريق الى هذا
الجزم سوى خبر النبي بان ذلك الكتاب كلام الله تعالى وانه مبعوث من جانبه تعالى للهداية
واثبات صدقه في ذلك الخبر بالمعجزات فثبت ان اثبات حكم في الواقع بالكتاب والسنة
والاجماع موقوف على اثبات البعث والارسال بالمعجزة واما الكبرى فلان طريق اثبات
الارسال بالمعجزة منحصر في انتظام قياس في ذهن من ثبت عنده المعجزة بان يقال كلما كان
هذا الفعل الخارق فعلا له تعالى مقارنا لدعوى النبوة ومستجمعا لسائر شرائط المعجزة كما
بينوها في المفصلات والحال اذا خالف الفاعل المختار عادته حين استدعاء النبي تصديقه
بان يخالف عادته دل ذلك الامر على تصديقه قطعا يلزم ان يكون هذا النبي صادقا في
دعواه لكن المقدم حق فكذا التالي ولا شك ان الاثبات بهذا الطريق موقوف على
اثبات كون ذلك الفعل الخارق فعلا له تعالى لكونه مقدمة من ذلك القياس المنتظم
واثبات كونه فعلا له تعالى موقوف على اثبات شمول القدرة والعلم والارادة والحصر
الطريق مستفاد من اضافة المصدر المفيدة للعموم اعني اضافة الطريق الذي هو
عبارة عن مضمون الجملة المأولة بالمصدر بكلمة ان المفتوحة الداخلة عليها قوله
واذا خالف الفاعل المختار آه يشير الى تمثيلهم بان السلطان المحتجب عن الرعية
لو ارسل وزيره اليهم بحكم فكذبوه فادعى الوزير اثبات مدعاه بامر خارق يصدر
عن السلطان باستدعائه فتوجه الوزير نحو السلطان بمرأى منهم واستدعى عنه
تصديقه في دعواه بامر خارق ففعل السلطان فعلا خارقا للعادة وشاهدوه فان ذلك

ذلك الفعل الخارق نازل منزلة التصديق القولي بان يقول ارسلته اليكم بذلك الحكم
بخلاف ما اذا فعله غير السلطان في ذلك الوقت فانه لا يدل على تصديق السلطان ذلك
الوزير فلا بد ان يكون الفعل الخارق فعلا للمرسل لكن المعتزلة جوزوا ان يكون المعجزة
فعلا لغيره تعالى باذنه تعالى كما في شرح المقاصد ويؤيدهم ان تصديق الوزير حاصل
فيما اذا اشار السلطان الى خادم يقوم بين يديه ففعل ذلك الخادم فقد ظهر ان النبي
في قوله حين استدعاء النبي لغوي بمعنى المخبر ليشمل الوزير وذلك ان تحمل على الاصطلاحي
وتستفيد الاشارة الى تمثيلهم من مجرد عموم الفاعل المختار قوله وهذا يتوقف على اثبات
كونه فعلا له تعالى قالوا الدلالة المعجزة على صدق النبي سبعة شروط الاول كونها فعلا
له تعالى او تركه الثاني ان يكون خارقا للعادة الثالث ان يتعذر معارضته الرابع ان يكون
ظاهرا على يد مدعي النبوة الخامس ان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتي ان احيي ميتا
ففعل خارقا آخر لم يدل على تصديقه السادس ان لا يكون ما اظهره مكذبا له فلو قال
معجزتي ان ينطق هذا الضب فنطق بتكذيبه لم يدل على تصديقه بخلاف ما اذا احيى عاقلا
فتحدث بتكذيبه بعد الاحياء السابع ان يكون مقارنا لدعوى النبوة او متأخرا عنها لا متقدما
فان المتقدم لا يدل على تصديقه ويسمى ارهاصا قوله اذ لا دليل لنا اي لمعشر العقلاء
المكلفين على ان خصوصية المعجزة اي المعجزة الخاصة المشهودة فعل الله تعالى ومقدوره
اي صادر عنه بالاختيار لا بالايجاب سوى شمول قدرته تعالى لجميع الممكنات وعلمه لجميع
المعلومات وارادته لجميع الكائنات فثبت ان اثبات كونها فعلا له تعالى بالاختيار موقوف
على العلم بشمول هذه الصفات وذلك العلم نظري يحتاج الى الاثبات فيكون ذلك الاثبات
موقوفا على اثبات شمولها وقوله وان زعم المعتزلة اشارة الى دفع سؤال مقدر بان
يقال عدم الدليل لم كيف وقد ذهب المعتزلة الى وجوده وحاصل الدفع ان الحكم بوجود
الدليل تحكم وزعم فاسد ولما توجه عليه ان يقال لا يلزم من عدم علمكم بوجود الدليل عدمه
في الواقع فالحكم بعدمه في الواقع تحكم اشار الى جوابه ايضا بقوله واحتمال وجوده لا يجدي
وحاصل الجواب تحرير المراد بان مرادنا لا قطع بوجود الدليل وهذا القدر يكفي في اثبات
التوقف على اثبات الشمول ومجرد احتمال وجوده لا يفيد القطع بوجوده بل هو مع ذلك
الاحتمال غير مقطوع به فثبت التوقف على اثبات الشمول ويؤيد التوقف على اثبات
شمول القدرة ما ذكره المصنف في المواقف حيث قال دلالة المعجزات على صدق مدعي
النبوة عندنا اجراء عادته تعالى بخلق العلم بالصدق عقيبها فان اظهار المعجزة على
يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا فمعلوم الانتفاء عادة كسائر العاديات لان من قال
انا نبي ثم نتق الجبل فاوقفه على رؤسهم وقال كذبتموني وقع عليكم وان صدقتموني

انصرف عنكم فكلما هموا بتصديقه بعد عنهم وكلما هموا بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة انه
صادق في دعواه والعادة قاضية بامتناع ذلك من الكاذب مع كونه ممكنا عقلا امكانا
عقليا لشمول قدرته تعالى لجميع الممكنات وللقائل ان يقول فيه بحث من وجوه اما اولا فلان
القول بتوقف العلم بكون المعجزة فعلا له تعالى على العلم بشمول القدرة والعلم والارادة
خلاف الواقع لوجوه الاول ان الاشاعرة صرحوا بان المعجزات تدل على الصدق عادة
لا عقلا اذ ليست ادلة عقلية مرتبطة بنفسها بمدلولاتها بحيث لا يجوز تقديرها غير دالة
على مدلولاتها لان خوارق العادات كانفطار السموات وانتثار الكواكب وتدكدك الجبال
تقع مع تصرم الدنيا وقيام الساعة ولا ارسال في ذلك الوقت ومع ذلك يخلق الله تعالى
عقيب مشاهدتها العلم القطعي بصدق النبي بناء على ان ايجاد الواجب ليس مشروطا بامور
معتدة عندهم فبمجرد مشاهدة المعجزة يخلق الله تعالى العلم القطعي بذلك القياس المنتظم
في ذهن المشاهد لمن اراد ان يهديه ويشرح صدره للاسلام من غير توقف على شيء آخر
عندهم وهذا هو مراد المجيب الذي حكم العلامة التفتازاني بكون جوابه مكابرة لان مراده من
قوله وان لم يخطر بالبال آه نفي توقف دلالة المعجزات على سبق العلم باصل العلم والقدرة
كما يؤيده صيغة المضي لا نفي الخطور مطلقا ولو بعد دلالة المعجزة ليكون مكابرة الثاني
لو صح ما ذكره من التوقف لزم ان يتوقف دلالة المعجزات على اثبات شمول القدرة و
غيرها فيلزم ان لا تصح دعوة الانبياء عليهم السلام بتلك المعجزات الا الذين كانوا على مذهب
الاشاعرة في شمول تلك الصفات او يجب عليهم الاشتغال اولا باثبات شمول هذه الصفات
بالادلة العقلية ثم باظهار المعجزات والكل قطعي الفساد بل الحق عدم توقف العلم بكونها
فعلا له تعالى على سابقة العلم بشمولها بل باصولها بل بوجود الواجب تعالى ولهذا كان نبينا
عليه افضل الصلوات مأمورا بدعوة الكل بتلك المعجزات ولو كان منكرا للصانع فليس
مراد المصنف ما نقله عنه في المواقف كما توهمه الشارح بل مراده ان القدرة شاملة للكل
في الواقع فالاعتقاد المنافي له ولا مثله كالاعتقاد بعدم شمول القدرة او بعدم اصلها
او بعدم الصانع لكونه جهلا مركبا غير ثابت مآلا كما قال لو انتزل ان بمجرد مشاهدة المعجزة
الغير المألوفة لاكثر الخوارق المألوفة مثل العلويات والسفليات فيجوز ذلك المعتقد
خلاف ما اعتقده ولو مرجوحا فيتطرق الامكان العقلي اي الاحتمال العقلي بخلاف ما
اعتقده فربما يهتدي ان ساعده التوفيق الثالث ان الاقتدار على فعل لا يوجب الفعل
بخلاف العكس فامر التوقف بالعكس فالظاهر ان المعجزة تدل على ان لهذا النبي ربا علا
لهذا الخارق فيكون قادرا على جميع الممكنات الا ترى انا نستدل بمشاهدة فعل غريب او
شاق لاحد على قدرته على امثاله ولا يمكن الاستدلال بالعكس بان يقال هذا الفعل الغريب

الغريب لفلان فانه قادر على امثاله لجواز ان يكون هناك قادر آخر فلو صح ما ذكره
لزم ان يتوقف دلالة المعجزات على اثبات نفي تعدد الواجب القادر بالادلة
العقلية ايضا فلا يصح اظهار المعجزة قبل ذلك الاثبات وذلك قطعي الفساد جدا واما
ثانيا فلو فرضنا التوقف على اثبات الشمول في الجملة فيكفيه شمولها للعنصريات التي
تقع المعجزات فيها وشق القمر معجزة خاصة بنبينا الامر بدونها مع انه من خواص نبينا
عليه افضل الصلوات على انه يكفي شمولها العالم الاجسام من العلويات والسفليات
ومن المعدومات والمقدورات ما يستبعدها العقول كعالم المجردات المستغنية عن الحيز
وان لم توجد ابدا وكالعوالم التي اثبتها المتالهون والصوفية وكالعوالم الواردة في الاثر
لا سيما في النشأة الآخرة التي ما في هذه النشأة كنقطة موهومة في جنبها كيفا وكما
بل لا نسبة بينهما اصلا واما ثالثا فلو فرضنا التوقف على اثبات شمولها للكل فانما يتوقف
على اثبات شمول القدرة بالمعنى الاعم لا بالمعنى الاخص لحصول التصديق بمجرد كونها
فعلا له تعالى سواء صدر عنه تعالى بالاختيار او بالايجاب ولذا ذهب الحكماء الى وجوب
البعث والارسال وايجاد المعجزات بالايجاد واما رابعا فلو فرضنا التوقف على اثبات
شمول القدرة بالمعنى الاخص للكل فغاية الامر لزوم الدور والمصادرة في اثبات ذلك
الشمول بالادلة السمعية عند الذين شاهدوا المعجزات لا في اثباته بها عند غير المشاهدين
في الكتب الكلامية المدونة بعد الاصحاب اذ يكفي فيه تواتر اخبار المهتدين بمشاهدة
المعجزات باي طريق كان والكلام في الثاني لا في الاول نعم لا يصح اثبات الشمول بالادلة
السمعية عند غير المشاهدين الذين لم يثبت عندهم الارسال بطريق التواتر لكن
الغرض من تدوين علم الكلام حفظ عقائد المسلمين ببيان ما خفي منها ودفع ما يرد
عليها من طرف اهل الضلالة لا اثبات تلك العقائد عند الكفرة المنكرين للبعث و
الارسال وبالجملة لا محذور في اثبات شمول هذه الصفات بل اصولها بالادلة
السمعية عند الذين ثبت عندهم البعث والارسال بطريق التواتر لا سيما على مذهب
الاشاعرة لا يقال بل الغرض من علم الكلام هو اثبات العقائد عند غير المشاهدين
مطلقا بدليل ان قول المصنف فهو عالم لرد بعض الحكماء المخالف لنا في اصل العلم ولم يثبت
عندهم رسالة نبينا عليه السلام بطريق التواتر ليثبت بالقرآن وهو المتبادر من قول
الشارح لا دليل لنا اي لمعشر غير المشاهدين للمعجزات لانا نقول ليس معنى ذلك
البعض اثبات اصل العلم عنده بل اثبات بطلان قولهم عند المسلمين لئلا
يذهب اليه احد منهم على ان قوله وان زعم المعتزلة يأبى حمل مراده على ذلك لان المعتزلة
انما يزعمون ان في المعجزة المقرونة بقرائن الاحوال دليلا لمن شاهدها مع تلك الاحوال

لا ان فيها دليلا لمن لم يشاهدها وهو ظاهر واما ثانيا فلانك قد عرفت ان المعتزلة
جوزوا كون المعجزة فعلا لغيره تعالى باذنه فكيف يقولون ان فيها دليلا على انها فعل
الواجب تعالى اللهم الا ان يقال انهم يدعون وجود الدليل على انها فعل الواجب تعالى
او فعل غيره باذنه لا بغير اذنه والاشاعرة ينكر هذا الدليل وقد عرفت ان انكار الدليل
انما يصح على مذهب الاشاعرة في ان خلقه تعالى العلم القطعي بشئ مثلا لا يتوقف
على شرط واعداد معتد والا فلهم ان يستدلوا على وجود الدليل بلزوم المفاسد التي ذكرناها
على تقدير عدمه كما لا يخفى وبما ذكرنا اتضح ان المراد من الجواب الذي حكم عليه بالمكابرة
دفع لزوم الدور عن اصله فافهم قال المص مريد لجميع الكائنات اي الحادثات اذ
لا صارف لاسم الفاعل ههنا عما وضع له من معنى الحدوث بخلاف المعلومات والمقدورات
بمعنى صحيحة الصدور عنه تعالى لان تعلق العلم والقدرة بهذا المعنى ازلي وان لم يكن
صارف ايضا في المقدورات بمعنى المتأثرات بتأثير القدرة وهو مرادهم من قولهم مقدوراته
تعالى غير متناهية بمعنى لا يقف عند حد فاندفع ايراده فيما يأتي نعم ههنا صارف من جهة
ان اسم الفاعل حقيقة فيما تحقق وقوعه في الماضي والحال وهي في المستقبل ولذا دل
قوله تعالى ان الدين لواقع على تحقق وقوع الجزاء اذ المراد ههنا الحادثات في الازمنة
الثلثة والدليل القاطع الدال على ثبوت اصل الارادة ما ثبت بحدوث العالم مع نفي
الواسطة المذكورة من كونه تعالى فاعلا مختارا وما شاع في كلام الله تعالى واجماع
الانبياء عليهم السلام من كونه تعالى مريدا وعلى ثبوت شمولها هو شيوع الكتاب والسنة
الدالين على كونه تعالى خالقا لكل شئ قوله الارادة صفة مغايرة للعلم والقدرة قال في
شرح المقاصد اتفق المتكلمون والحكماء وجميع الفرق على اطلاق القول بانه تعالى
مريد وشاع ذلك في كلام الله تعالى وكلام الانبياء عليهم السلام ودل عليه ما ثبت كونه
تعالى فاعلا بالاختيار لان معناه القصد والارادة مع ملاحظة ما للطرف الآخر فكان المختار
ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريده لكن كثر الخلاف
في ارادته تعالى فعندنا صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به على ما هو شأن سائر الصفات
الحقيقية وعند الجبائية صفة زائدة قائمة لا بمحل وعند الكرامية صفة حادثة قائمة بالذات
وعند ضرار نفس الذات وعند النجار صفة سلبية هي كون الفاعل ليس بمكره ولا ساه
وعند الفلاسفة هو العلم بالنظام الاكمل وعند الكعبي ارادته لفعله تعالى العلم به و
لفعل غيره الامر به وعند المحققين من المعتزلة هي العلم بما في الفعل من المصلحة
انتهى فقول الاشاعرة صفة رد لضرار وقولهم مغايرة للعلم رد للفلاسفة والكعبي
ومحققي المعتزلة وقولهم قديمة قائمة بذاته تعالى رد للكرامية والجبائية والنجار وبناء

قوله والمريد ينظر الى الطرف آه اي سواء لاحظ الطرف الآخر كما في ارادة الفاعل المختار او لم يلاحظ كما في ارادة الفاعل الموجب اذ لولا هذا التعميم لم ينطبق اطلاق المريد على جميع المذاهب كما لا يخفى منه

قوله رد للفلاسفة آه وكذا رد لهم لتقييد الصفة اذ المراد الصفة الحقيقية منه

بناء على ان القديم من قسم الموجود الخارجي كالحادث فلا يكون الصفة السلبية قديمة
وان كانت ازلية كالاعدام الازلية ورد للكعبي في ارادته تعالى لفعل غيره لان مراده
من الامر هو الكلام اللفظي الحادث فعلى هذا تعرضهم بمغايرتها للقدرة لدفع توهم
احتمال كونها عين القدرة وان لم يذهب اليه احد اذ الكل متفقون في ان مجرد
القدرة غير كافية في الايجاد بل لا بد من مخصص وقولهم توجب تخصيص آه ليخرج
ما عدا الارادة مما يغاير العلم والقدرة كالحيوة والسمع والبصر كما يتضح فقد ظهر
ان تعرضهم بمغايرتها للعلم والقدرة في هذا المقام مع عدم تعرضهم بها في تعريف
الارادة حيث قالوا هي صفة توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع لاجل
ان هذا المقام مقام رد المخاطب بخلاف مقام التعريف والمراد بالوقوع هو
الوقوع في نفس الامر لا الوجود الخارجي اذ قد يخصص الارادة جانب الترك
من المقدورين وليس بشئ من المعدوم والعدم موجودا خارجيا وتخصيص المقدورين
بالضدين لا يرتضيه تعريف القدرة على انه تخصيص من غير مخصص قطعي قوله
فالو انسبة الضدين الى القدرة آه هذا هو دليل الاصحاب على ثبوت تلك الصفة
المغايرة للعلم والقدرة وتلخيصه السند لالهم ان نسبة الممكنات الى ذات الفاعل
سواء فلا بد من مخصص به يصح كونه فاعلا لشئ معين ولا يكون ذلك المخصص
امرا منفصلا عن الفاعل كاستعداد القابل لان نسبة الذات الى ذلك الامر المنفصل
وغيره سواء ايضا فيحتاج الى مخصص آخر ويتسلسل وايضا احتياج الواجب الى امر
منفصل في فاعليته قطعي البطلان فلا بد ان يكون ذلك المخصص صفة
قائمة بذات الفاعل وليست تلك الصفة صفة الحيوة الغير المتعلقة بشئ من الممكنات
لان نسبتها الى جميع الممكنات سواء كنسبة الذات فلا تصلح لان تكون مخصصة للفاعل
بشئ دون شئ بل لا بد ان تكون تلك الصفة مما يتعلق بالممكنات وليست صفة
القدرة لانها وان كانت صفة ذات تعلق الا انها تتعلق بالضدين والاوقات
معا لان ما يفيده تعلق القدرة هو صحة الصدور عنه تعالى وجميع الممكنات
مشتركة في هذه الصحة اذ كما صح صدور هذه الضد ككون الجسم المعين ابيض في هذا
الوقت صح صدور الضد الاخر ككونه اسود في ذلك الوقت وكما صح صدور كل
من الضدين في هذا الوقت صح صدوره في كل وقت من الاوقات الاخر فلا يكون
تعلق القدرة مخصصا لبعض الممكنات في بعض الاوقات دون بعض ايضا
بل لا بد ان تكون تلك الصفة المخصصة متعلقة باحد الضدين دون الاخر وفي وقت

معنى دون سائر الاوقات وهو الارادة اذ لا يصح تعلقها بالضدين في وقت واحد والا
لتحقق الضدان او تخلف احد المرادين عن الارادة والاول باطل ضرورة والثاني باطل
لاستلزامه عجز الواجب تعالى مع ان ارادة الضدين في وقت واحد لكونها ارادة محال
لا تصدر عن ذي شعور وبالجملة لا بد في الفاعل المختار من صفة القدرة ليكون مختارا
لا موجبا ولا بد بعدها من صفة الارادة ليصح كونه فاعلا ومؤثرا في وجود الممكن اذ
لولا الارادة لم يصح كونه فاعلا ومؤثرا للزوم الرجحان من غير مرجح اذ لا يمكن الترجيح
بدون الارادة فلا يرد عليهم ههنا لانه لما كان الواجب تعالى فاعلا مختارا عندكم
فليكن فاعلا من غير مخصص لان مرادهم نفي الاحتياج الى المخصص بعد تحقق شرائط
الفاعلية بالاختيار ومرادهم هنا ان القدرة والارادة كالعلم والحيوة من شرائط
الفاعلية بالاختيار اذ لولا الارادة لانتفى التأثير والا لزم الرجحان من غير مرجح وللقائل
ان يقول كان على الشارح ان يتعرض بدليل مغايرتها للعلم ايضا لا يقال يفهم تلك
المغايرة مما ذكروه لان تعلق العلم اشمل من تعلق القدرة فاذا لم يكن تعلق القدرة
مخصصا فعدم كون تعلق العلم مخصصا بالطريق الاولى لانا نقول فيه بحث من وجهين
اما اولا فلان العلم المتعلق بالكل هو العلم التصوري دون التصديقي المختص بجانب
الواقع لان تعلق علم الواجب التصديقي بخلاف الواقع جهل مستحيل في حقه تعالى فيجوز
ان يكون المخصص هو العلم التصديقي كما ذهب اليه الحكماء ولذا احتاج الاشاعرة هنا
الى نفي كون المخصص هو العلم بالوقوع حيث قالوا ليس المخصص هو القدرة لما عرفت
ولا العلم بالوقوع لانه تابع للوقوع فلا يكون الوقوع تابعا له والا لزم الدور كذا في
المواقف لا يقال لزوم الدور مشترك لان الوقوع تابع لتعلق الارادة القديمة التابع
للعلم لانا نقول تعلق الارادة تابع للعلم التصوري لا للعلم التصديقي فالعلم التصديقي
بالوقوع تابع للارادة التابعة للعلم التصوري فلا دور اذ غايته توقف العلم التصديقي
بالوقوع على العلم التصوري به وبالواقع ولا محذور فيه والمعتزلة في التبعية المذكورة
مع اهل السنة وما اورد عليهم من طرف الحكماء من ان التبعية المذكورة انما تسلم في
العلم الانفعالي لا في الفعلي وعلم الواجب فعلي لا انفعالي فقد اجابوا عنه بدعوى
البداهة في التبعية كما اشار اليه المص اقول لا حاجة الى دعوى البداهة في محل
النزاع لان التبعية المذكورة ثابتة ببرهان قاطع وما اوردوه مدفوع اما الاول
فلانه تعالى موجب في علمه قطعا لا مختار فيه فعلمه التصوري شامل للواقع وغير
الواقع وعلمه التصديقي مختص بالواقع فلا بد في الموجب من مخصص كمخصص تعلقه

تعلقه بجانب الواقع دفعا للرجحان من غير مرجح وليس ذلك المخصص الا الوقوع في
نفسه لامتناع تعلق علمه التصديقي بخلافه الواقع وذلك الوقوع المتبوع لتعلق العلم
اما لاقتضاء ذات الواجب بالذات وقوع الوجود كما في العلم التصديقي بوجود ذاته
تعالى وصفاته الوجودية او وقوع العدم كما في علمه بصفاته السلبية من انه تعالى ليس بجسم
ولا جوهر وغير ذلك واما لاقتضاء ذات الممتنع بالذات وقوع العدم كما في العلم التصديقي
بعدم الممتنع بالذات ولوازمه واما لتعلق الارادة القديمة التابع لعلمه التصوري بوقوع
احدهما اما ازلا وابدا كما في علمه التصديقي بعدم الممكن الذي لا وجود له ازلا وابدا او في
احد الازمنة كما في علمه التصديقي بوجود الحوادث في بعض الاوقات وبعدمها في البعض
الآخر وليس وقوع الوجود والعدم للممكنات باقتضاء ذات الواجب بشروط معدة والا
لم يكن الواجب تعالى فاعلا مختارا فيها بل موجبا وقد بطل ذلك بحدوث العالم مع نفي
الواسطة السابقة واما الثاني فلانهم فسروا العلم الفعلي بما يكون متقدما وسببا له
سواء كان العالم منفعلا بقبول الصورة كما تصورنا السرير فبنيناه ولم يكن منفعلا
بقبولها كما في علم الواجب بالممكنات والعلم الانفعالي بما يكون متأخرا عن الوقوع مسببا عنه
كما في حدوث علمنا بالسرير بالمشاهدة بعد بنائه فح تحقق في علم الواجب تعالى ان جميع علومه
التصورية فعلية وعلومه التصديقية انفعالية بهذا المعنى كما اشار اليه الشارح الجديد
للتجريد واما ثانيا فلان غاية ما لزم من شمول العلم للكل ان لا يكون العلم بنفسه في ذلك الواقع
مخصصا بوقوعه ولا يلزم منه ان لا يكون العلم مطلقا مخصصا بالوقوع لجواز ان يكون العلم
ببعض الاشياء مخصصا للبعض الاخر بالوقوع ولذا ذهب محققوا المعتزلة كابي الحسين
والنظام والجاحظ والعلاف وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي صاحب الكشاف
وتبعهم الطوسي الى ان العلم بترتب النفع على ايجاد النافع مخصص للنافع بالوقوع
ويسمى ذلك العلم عندهم بالداعي وهو الارادة عندهم ولذا ذهبوا الى تعليل افعاله
تعالى بالاغراض وقالوا وجوب الفعل مع الداعي لا ينافي الاختيار بل يحققه ونحن
نقول لا يصح ان يكون العلم بترتب النفع مخصصا بالوقوع من الفاعل المختار
لما عرفت من ان الواجب تعالى موجب في تعلق علمه بجميع المعلومات فلو كان المخصص
الموجب للوقوع هو العلم بالنفع كان ذلك المخصص لازما لذات الواجب تعالى فيكون
فعله تعالى واجبا لامر خارج ضروري للفاعل وهو ينافي الاختيار بالمعنى الاخص قطعا
فلا يكون الواجب تعالى مختارا بهذا المعنى بل يؤول الى ما ذهب اليه الفلاسفة
من الاختيار المجامع للايجاب وان لم يلزمهم القول بقدم العالم بناء على جواز
امتناع قدم العالم عندهم فلا يتعلق العلم الا بالنفع الحادث بخلاف ما اذا كان

المخصص تعلق الارادة الازلية فان ذلك التعلق غير لازم لذات الواجب وان كان ازليا
دائما لامكان تعلقها بالضد الاخر بدل الضد الواقع وما اورده الشريف من ان التعلق
الازلي ان كان لازما لذات الواجب فلا اختيار لعدم امكان تعلق الارادة بالضد الآخر
بدل تعلقها بالضد الاول ح وان لم يكن لازما لذات الواجب جاز انفكاك الارادة وتجددها
وهو محال فمدفوع بان اللازم على الثاني جواز تجدد التعلق وحدوثه لا جواز حدوث
نفس الارادة القديمة المتعلقة والمحذور في الثاني لا في الاول لجواز حدوث التعلق بلا
مخصص لذلك التعلق بالوقوع من الفاعل المختار فلا دور ولا تسلسل وان زعم الشارح
فيما سبق لزوم التسلسل فيه ومنه يظهر انه قائل بلزوم التعلق الازلي وانه تعالى فاعل مختار
عنده بالمعنى الجامع للايجاب فلا يمكن ان يقال انما لم يتعرض لمغايرتها للعلم لان كونه تعالى قادرا
مختارا يستلزم ان يكون المخصص مغايرا للعلم كما قررنا بقي هنا كلام ينبغي ايراده وهو ان
الحنفية ذهبوا الى تعليل افعاله تعالى بالاغراض كما في شرح المقاصد فهم جعلوا العلم بترتب المصالح
علة لتعلق الارادة بالوقوع فكيف يصح لهم القول بكون الواجب تعالى مختارا بمعنى صحة الفعل
والترك مع ان الذات يوجب العلم والعلم يوجب تعلق الارادة وتعلق الارادة يوجب الفعل
ولا مخلص الا بان ايجاب العلم بالنفع والمصلحة لتعلق الارادة لم عندهم بل مرجح بترجيح غير
بالغ الى حد الوجوب وما قيل اذا لم يبلغ الترجيح الى حد الوجوب جاز وقوع الراجح في وقت
وعدم وقوعه في وقت آخر مع ذلك المرجح فان كان اختصاص احد الوقتين بالوقوع
بانضمام شيء آخر الى ذلك المرجح لم يكن المرجح مرجحا والا يلزم الترجيح بلا مرجح بل يلزم ترجيح
المرجوح في عدمه في الوقت الآخر لان الوقوع كان راجحا بذلك المرجح فمدفوع بوجهين الاول
انه انما يجري في العلة التامة بالنسبة الى معلولها لا في الفاعل المختار بالنسبة الى فعله فانه
ان اريد لزوم الرجحان من غير مرجح كما هو اللازم في العلة التامة فعدم اللزوم ظاهر وان
اريد الترجيح من غير مرجح فبطلان اللازم في الفاعل المختار ممنوع والا فما الفرق بين الفاعل
الموجب والمختار والثاني ان المرجح بالنسبة الى وقت ربما لا يكون مرجحا بالنسبة الى وقت آخر
بل منافيا للمصلحة فلا يلزم ترجيح احد المتساويين او المرجوح في وقت آخر بل يلزم ترجيح الراجح
في كل وقت فهو تعالى عالم بجميع المصالح اللائقة بالاوقات فيتعلق ارادته بوقوع كل ممكن
في وقت لترتب المصلحة اللائقة بذلك الوقت على وجوده فيه وبعدم وقوعه في وقت آخر
لترتب المصالح اللائقة بذلك الوقت على وجوده فيه بعدم وقوعه في وقت آخر لترتب المصالح
اللائقة بذلك الوقت على عدمه فلا اشكال اصلا وانما اطنبنا الكلام لان هذا المقام من مهمات
علم الكلام قوله وهذا المخصص هو الارادة اه فيه بحث اما اولا فلان الثابت بما ذكره عدم
كون المخصص قدرة ولا يلزم منه كونه ارادة لجواز ان يكون علما او واحدا من السمع والبصر

والبصر والكلام فان الكل صفة ذات تعلق بالممكنات والجواب عن الثلثة الاخيرة ان الكلام
فيما يتوقف عليه الايجاد وليس شيء منها مما يتوقف عليه الايجاد ولذا ذهب الاشعري الى
صحة الايجاد مع ارجاع السمع والبصر الى العلم والمعتزلة مع انكار صفة الكلام على ان
تعلق السمع والبصر متأخر عن وجود المسموعات والمبصرات لان المعدوم غير مرئي ولا مسموع
ضرورة لا يقال دل قوله تعالى كن فيكون على ان صفة الكلام مما يتوقف عليه الايجاد لانا
نقول صدر الايات المشتملة على هذا القول دل على انه مسبوق بتعلق الارادة المخصصة
ولذا قال الماتريدية ان ذلك القول عبارة عن تعلق صفة التكوين والاشعرية انه عبارة
عن تعلق القدرة بالتاثير وكل من التعلقين مسبوق بتعلق الارادة واما ثانيا فلان نسبة
الارادة القديمة الى جميع الممكنات والاوقات سواء كالقدرة اذ كما يمكن ان تتعلق باحد
الضدين في هذا الوقت يمكن ان تتعلق بالضد الاخر فيه بدل الاول وان تتعلق بكل منهما في
الوقت الاخر فان كان ذلك التعلق ازليا يلزم قدم الحوادث المرادة وان كان حادثا فيحتاج
الى مخصص اخر وتنقل الكلام الى ذلك المخصص فيلزم قدم الحوادث او التسلسل في المخصصات
الحادثة والجواب اختار بعضهم كون التعلق ازليا ولا يلزم قدم الحوادث وانما يلزم لو كان
تعلق الارادة في الازل بوجود الممكن في الازل او بمطلق وجوده وهو ممنوع لجواز ان لا يمكن تعلقها
الا بوجود الحادث وقد اختاره الشارح في بحث الحدوث واختار البعض الاخر كون ذلك
التعلق حادثا وقت حدوث الحادث بناء على جواز حدوث التعلقات وتجدد الاضافات
ولا يلزم التسلسل لان تعلق الارادة الفاعل المختار لذاتها بمعنى انها تتعلق بجانب معين من
الفعل والترك بلا مخصص ومرجح لذلك الجانب وتخصيصه بهذا التعلق بالوقوع كما في قدحي
عطشان وطريقي هارب من الاسد لا بمعنى ان ذاتها مقتضية لذلك التعلق الخاص ليلزم امتناع
تعلقها بالضد الاخر او في وقت الاخر وينتفي الاختيار بالمعنى الاخص عنه تعالى وانما يلزم التسلسل
للمعتزلة القائلين بامتناع تعلق الارادة الحادث بدون المرجح والمخصص وقد يجاب عن الثاني
الثاني بمنع استحالة التسلسل في التعلقات التي هي امور اعتبارية وقد سبق ضعفه في بحث
الحدوث بناء على انها ليست انتزاعيات محضة كالملازمة بين الشيئين بل مما يتوقف عليها
وجود العالم فيجري فيها من براهين التضايف والتطبيق واما ما قيل هاهنا يجوز ان يكون
المخصص هو الاستعداد وعدم الاستعداد فقد سبق الاشارة الى بطلانه ولذا اجمع اهل
السنة على ان جميع الحوادث مستندة اليه تعالى ابتداء لا بواسطة لا في الايجاد ولا في الاعدام
قوله وهي قديمة هذا من تتمة ما قالوا وقصدوا به رد الجبائية وعبد الجبار حيث زعموا ان
الارادة المخصصة حادثة قائمة بذاتها لا بمحل والكرامية حيث زعموا انها حادثة قائمة بذاته
تعالى وانما ذهب الفرقة الاولى الى كونها قائمة بذاتها مع ان كون الصفة قائمة بذاتها ظاهر

البطلان لعدم تجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى كما جوزه الكرامية ولم يهتد الفريقان
الى جواز الارادة صفة قديمة بذاته تعالى وكون تعلقها حادثا لا بمخصص او ازليا غير مستلزم
لقدم المراد كما اهتدى الاشاعرة وسائر اهل السنة قوله اذ لو كانت حادثة آه يعني لا يجوز
ان يكون ارادة الواجب تعالى امرا منفصلا عن ذاته بل لا بد ان يكون صفة حقيقية قائمة
بذات الله تعالى فلو كانت حادثة يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وهو محال كما سيجيء من
المص في قوله ولا يقوم بذاته تعالى حادث وايضا لو كانت حادثة لاحتاجت الى ارادة اخرى
حادثة قائمة بذاته تعالى لان كل حادث مستند اليه تعالى والاحتياج الى الارادة لعدم
كفاية الذات في الايجاد فلا بد في ايجادها من ارادة اخرى بتعلقها ولو من غير مخصص يصحح
ايجاد تلك الارادة الحادثة وننقل الكلام الى تلك الارادة الاخرى فانها حادثة ايضا فيلزم
التسلسل في الارادات الحقيقية الحادثة مجتمعة او متعاقبة والكل محال فاندفع الاوهام قوله وحيث
ثبت شمولها لجميع الكائنات آه شروع في الاستدلال على مدعى المص بانه تعالى موجد لكل ما يوجد
في الاستقبال بالنسبة الى الازل لما سبق من شمول القدرة بمعنى صحة الفعل والترك وكونه
تعالى فاعلا بالفعل في البعض الحادث الذي هو العالم بالاختيار لا بالايجاب والاختيار ههنا
بمعنى القدرة بمعنى صحة الفعل والترك ففي هذا العطف فائدتان احدهما كونه تعالى فاعلا
بالفعل في البعض الحادث لدفع توهم انه يجوز ان يكون قادرا على الكل ولا يفعل شيئا و
الاخرى ان القدرة الشاملة بمعنى صحة الفعل والترك لا بالمعنى الاعم وتقرير الاستدلال
انه كلما كان الواجب تعالى موجدا لكل ما يوجد بالاختيار يلزم ان يكون ارادته تعالى شاملة
بحسب التعلق لجميع الكائنات لكن المقدم حق فكذا التالي اما المقدم فلانه تعالى قادر على
جميع الممكنات وموجد لبعضها بالاختيار فيلزم ان يكون موجدا للبواقي ايضا بالاختيار لوجود
المقتضي والمصحح وارتفاع الموانع ح الا ترى ان المعتزلة انما لم يجعلوا افعال العباد من متعلقات
الارادة لزعمهم بانها غير مقدورة له تعالى وبعد شمول القدرة يلزم ان يكون من جملة المرادات
وفاقا بين الكل واما الملازمة فلان الايجاد بالاختيار يستلزم ارادة الفاعل وبهذا البيان
اندفع ما قال الاول ما قيل الصواب ان يقال موجد لكل ما يوجد بالقدرة لما سبق من ان
الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه ومن شمول القدرة فيكون مريدا لجميع الكائنات لان
الايجاد بالقدرة يستلزم الارادة انتهى ولعله زعم ان الاقتدار على الكل مع ايجاد البعض
لا يستلزم ايجاد الكل بالقدرة بل المستلزم له هو ما سبق من قول المص لا خالق سواه مع
شمول القدرة وغفل عما ذكرنا وايضا ما جعله صوابا خطأ لان الشارح رح بين ذلك القول فيما
سبق بالادلة السمعية فيتجه عليه ح ان يقال اثبات شمول الارادة بالادلة السمعية موقوف
على اثبات الارسال بالمعجزة ولا دليل لنا على ان خصوصية المعجزة فعل له تعالى سوى شمول

شمول الارادة والايجاد الثاني ما قيل قالوا الفرق بين الارادة والاختيار ان الاختيار
هو الارادة مع ملاحظة الطرف الاخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد
ينظر الى الطرف الذي يريده فان اريد كونه فاعلا بالاختيار بالنسبة الى جميع الكائنات
فهو اول المسئلة وان اريد كونه فاعلا بالاختيار في الجملة فهو غير مفيد ههنا انتهى اذ
قد عرفت ان المراد هو الثاني ومفيد هنا ومن العجائب ان القائل الاول اجاب عنه بالاختيار
هنا بمعنى القدرة مع انه اورد على الشارح رح بان ما ذكره ليس بصواب مستلزم للمطلوب بل
المستلزم هو كونه تعالى خالقا لكل كائن مع القدرة ولم يدر ان مراد القائل ان الفرق بين
الارادة والاختيار ان الارادة اعم من ارادة الفاعل الموجب والمختار كما اشار اليه
الشارح رح المقاصد فبعد حمل الاختيار ههنا على ارادة الفاعل المختار يتوجه ذلك في ظنك
فيما اذا حمل على معنى القدرة التي لا يستلزم القدرة بالفعل قوله ومن جملة الكائنات الشر
والكفر والمعصية لعل الشرائع من الاخيرين ولذا اقتصر عليهما في الدليل الثالث للمعتزلة
فالعقائد الفاسدة غير الكفر والاخلاق الردية مندرجة في المعصية كافعال الجوارح وتروكها
والكفر ان كان عبارة عن الانكار فكونه من جملة الكائنات ظاهر وان كان عبارة عن
عدم الايمان عما من شانه الايمان فذلك اما باعتبار ان المراد من الكفر والمعاصي التروك
دواعيها وملزوماتها الموجودة كالارادة والانكار او باعتبار ان الكائنات اعم من الفعل
والترك وعدم خلق الايمان والطاعات في المحل القابل وهو بالنسبة الى الايمان الشخص
العاقل وبالنسبة الى الطاعات الشخص المكلف ترك وان لم يكن عدم خلقها بدون المحل القابل
تركا لامتناع وجودها بدون ذلك المحل قوله خلافا للمعتزلة اعلم انهم مع قولهم بان جميع افعال
العباد غير مخلوقة له تعالى بل للعباد قالوا ان الله تعالى يريد من العباد الايمان والطاعات
ولا يريد الكفر والمعاصي بمعنى انه تعالى يريد منهم ايجادهم الايمان والطاعات لا بمعنى انه تعالى
يريد ايجاده ايمانهم وطاعاتهم ليلزمهم القول بكون بعض افعال العباد وهو الايمان و
الطاعات مخلوقة له تعالى بناء على ان ارادة الواجب تعالى فعل نفسه توجب وقوع
الفعل المراد وفاقا وانما الخلاف في ان ارادته تعالى فعل غيره هل يوجب وقوع المراد اولا
فذهب اهل السنة الى الاول والمعتزلة الى الثاني ولذا ورد عليهم ان الكفر والمعاصي اكثر
وقوعا من الايمان والطاعات باضعاف مضاعفة فيلزمهم ان لا يقع مما اراد الله تعالى
من عباده الا قليل ومن البين عند كل عاقل انه لا يرضى بمثله رئيس قرية فكيف يرضى به
من بيده ملكوت السموات والارض وما قالوا في دفعه ان ذلك من قبيل ارادة الملك من
القوم ان يدخلوا داره رغبة واختيارا فلم يدخل بعضهم ولا مغلوبية فيه لا يدفعه اذ
لا شبهة في الشناعة في عدم دخول اكثرهم بخلاف تكليف الكل مع ارادة عدم الدخول من

الايجاد

من اكثرهم لمصالح اخر **قوله** اذ الارادة مدلول الامر كما ذهب اليه الكعبي من ان ارادة الواجب لفعل غيره الامر به او لازمة له اى لمدلول الامر كما ذهب اليه غيره على ما نقلناه واللام للارادة للاستغراق اى كل ارادة متعلقة بفعل الغير فهي مدلول الامر اما صراحة او التزاما ويلزمه ان لا يوجد ارادة بدون امر دال عليها وان ابطل تلك الكلية كما قالوا في دلالة لام الاستغراق في الحمد على اختصاصه بالكون لله تعالى ولما دل عليها الامر صراحة او التزاما ففي تحقق الامر في مادة تحقق الارادة فيها وحتى تحقق الارادة في مادة تحقق الامر فيها عندهم وينعكس الشرطية الثانية بعكس النقيض الى قولهم متى لم يتحقق الامر في مادة لم يتحقق الارادة فيها وهذا العكس هو مبنى دليلهم الاول ولك ان تقول مرادهم او لازمة له وجودا او عدما ولجملة الاستدلال بهذه المقدمة على ان انتفاء الامر يستلزم انتفاء الارادة قرينة واضحة على ان مرادهم حمل اللام على الاستغراق او حمل اللزوم على اللزوم وجودا وعدما فلا يرد ما اوردوا من ان الصواب نسخة او ملزومة لا نسخة او لازمة فان انتفاء الامر انما يستلزم انتفاء الارادة اذا كانت الارادة ملزومة والامر لازما لها دون العكس وقد يصحح نسخة او لازمة بتخصيص اللزوم بالتلازم او بحمله على معنى الملزوم كما وقع في عبارة ابن الحاجب حيث قال وام المتصلة لازمة للهمزة بمعنى لا توجد بدون الهمزة كما اشار اليه الشارح رحمه وانما حكموا بان انتفاء الامر الدال يوجب انتفاء الارادة المدلولة مع ان انتفاء الدال لا يوجب انتفاء المدلول لانهم لما جعلوا افعال العباد غير مخلوقة له تعالى والامر مستلزما للارادة قسموا ارادة الواجب تعالى ومشيته الى قسمين مشية قسرية الجائية توجب وقوع المراد بحيث لا يمكن انفكاكه عنها ومشية تفويضية لا توجب وقوع المراد ويجوز انفكاكه عنها وخصوا القسم الاول بغير افعال العباد والقسم الثاني بافعال العباد ومن البين ان المشية التفويضية لا تكون الا بالامر فاتجه عليهم ان انتفاء الامر انما يستلزم انتفاء قسم من المشية لا انتفاء مطلق المشية فيجوز ان تتعلق بافعال العباد المشية التي يسمونها مشية قسر والجاء ويؤل اليه ما سيذكره الشارح رحمه من تقسيم الامر الى امر تكويني وامر تشريعي تدويني فيرجع هذا النزاع الى النزاع في مسئلة خلق الاعمال **قوله** لان الرضا بما يريد الله تعالى اه الظاهر ان كلمة ما مصدرية اى بارادة الله تعالى ويحتمل الموصولة بحذف العائد على ان تكون عبارة عن الخلق والايجاد او عن المخلوق الموجود وفي العدول عما في الكتب من قولهم لان الرضا بالقضاء واجب على الاول اشارة الى ان القضاء عند الاشاعرة عبارة عن الارادة الازلية كما ذكره الشريف في شرح المواقف حيث قال اعلم ان القضاء عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره تعالى ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير

مطلب القدرية فسروا الارادة بقسمين

وتقدير معين في ذواتها واحوالها واما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه الازلي بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ الفيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها والقدر هو خروجها الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يسندون وجودها الى هذا العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم انتهى وفي الثاني اشارة الى ما ذكره التفتازاني في شرح العقائد النسفية من ان القضاء بمعنى الفعل والايجاد والحكم فيكون عبارة عن تعلق القدرة بعد الارادة وعن تعلق التكوين عند مثبتيه وعلى الثالث اشارة الى ان مرادهم بالقضاء ههنا المقضي من حيث الايجاد كما يأتي في المحصول الآتي لكن الملايم لظاهر جوابهم الآتي احد الاولين **قوله** والرضا بالكفر كفر اشارة الى دليل بطلان التالي وتقرير الدليل لو كانت مرادة لوجب على الكفرة والعصاة رضاؤهم بكفر انفسهم وعصيانهم وعلى المسلمين والمطيعين رضاؤهم بكفرهم وعصيانهم مع الاستحسان واللازم باطل اما الملازمة فلانها لو كانت مرادة كانت بقضاء الله تعالى والرضا بالقضاء مع الاستحسان واجب واما بطلان اللازم فلان رضا الشخص بكفر نفسه كفر مطلق وبكفر غيره مع الاستحسان كفر ايضا فكيف يكون واجبا واما الرضا بكفر الغير بدون الاستحسان فليس بكفر ولم يتعرض بان الرضا بالمعصية معصية لان الذهن ينساق اليه فيكون الحذف ايجازا بليغا على ان هذا القدر كاف في بطلان اللازم ولم يعكس لانه اقوى في الابطال **قوله** والرضا هو الارادة لا يخفى ان الرضا ترك الاعتراض والارادة عند المعتزلة هو العلم بالنفع او الميل التابع له كما في شرح المقاصد فلا يكونان متحدين والعلم فقصدوا بدعوى الاتحاد الاشارة الى التلازم بينهما ليكون الآية بمعونة ما ذكروه في الدليل الاول دالة بدلالة النص على انتفاء الارادة عن سائر المعاصي فلا يرد ما قيل ان هذا الدليل على تقدير دلالته انما يدل على انتفاء الارادة عن الكفر لا عن المعاصي ايضا ومطلوبهم ذلك على ان هذا الدليل منهم يجوز ان يكون في مقام المعارضة لاهل السنة وهذا القدر يكفيهم في عدم شمول الارادة فلا بد من الجواب عنه **قوله** والجواب عن الاول ان الامر قد ينفك آه قد يخطر في انطباق هذا الجواب وتحقيق المقام يحتاج الى مقدمة هي ان لهم مطلبين احدهما ان ايمان الكافر وطاعة العاصي مرادة له تعالى وثانيهما ان كفر الكافر ومعصية العاصي ليست مرادة له تعالى واستدلوا على الاول بان وجود الامر يستلزم وجود الارادة لان الامر بدون الارادة سفه يستحيل في شانه تعالى واستدلوا على الثاني بان الارادة تستلزم الامر فاذا انتفى الامر انتفى الارادة كما ذكره الشارح رحمه واجاب القوم عن

مطلب ما معنى القضاء والقدر على مذهب الحنفية

كلا الدليلين بامر المختبر فانه قد يأمر عبده بما لا يريد لمجرد الاختبار بانه هل يطيعه او لا ولا نفع اذ قد حصل له فائدة الاختبار اطاع او لا وقد يأمر بخلاف ما اراده للاعتذار عند السلطان المتوعد له بالقتل فقد وقع بين الامر والارادة انفكاك من الجانبين اذ قد وجد الامر بدون الارادة في الفعل في كلتا الصورتين والارادة بدون الامر في العصيان في الصورة الثانية فوجود الامر بدون الارادة جواب عن الدليل الاول وعكسه جواب عن الدليل الثاني ولم يتعرض الشارح للدليل الاول ايرادا وجوابا لان ايمان الكافر وطاعات العاصي ليست من جملة الكائنات والكلام فيها اذا تقرر هذا فنقول في صورة الاعتذار فعل العبد مأمور به غير مراد وعصيانه مراد غير مأمور به فهناك امران احدهما امر موجود مع عدم الارادة وهو الامر بالفعل والآخر امر معدوم مع وجود الارادة وهو الامر بالعصيان فالمراد من الامر المنفك عن الارادة في هذا الجواب هو الامر المعدوم اعني الامر بالعصيان لا الامر بالفعل لوجهين احدهما ان انفكاك شيء عن شيء عبارة عن ان يوجد المنفك عنه ولا يوجد معه المنفك كانفكاك اللازم عن الملزوم فانه بمعنى ان يوجد الملزوم ولا يوجد معه اللازم لا العكس ولذا كان انفكاك اللازم محالا لا انفكاك الملزوم الاخص فمعنى قولهم ان الامر قد ينفك عن الارادة هو ان الارادة توجد ولا يوجد معها الامر وهي ارادة العصيان لمن قال انه في هذا المعنى تكلف الخدع بسياق كلام الشارح الثاني ان وجود الامر بدون الارادة في الفعل المأمور به انما يكون جوابا عن دليلهم الاول لا عن الثاني فانهم وان زعموا التلازم بينهما لكنهم بنوا الدليل الثاني على ان الارادة تستلزم الامر واذا انتفى كفوى الامر انتفى الارادة كما عرفت فلا بد في الجواب عنه من القدح فيما بنى له ووجود الامر بدون الارادة لا يقدح فيه الا يرى انا اذا فرضنا ان الامر لازم اعم للارادة صح حدوث وجود الامر بدون الارادة ومع ذلك يصح المستدل لانهم ايضا لان انتفاء اللازم الاعم يوجب انتفاء الملزوم قطعا فلا بد في الجواب عن الدليل الثاني من القدح في استلزام الارادة للامر وفي الجواب عن الدليل الاول من القدح في استلزام الامر للارادة فيحصل بهذا الجواب انا لا نسلم انها اذا لم تكن مأمورا بها لم تكن مرادة كيف وقد انتفى الامر بالعصيان ولم ينتف ارادته ولما كان الملازمة المذكورة مدللة رجع المنع الى دليلها بان يقال لا نسلم ان كل ارادة هي مدلول الامر كيف وقد وجد ارادة العصيان ولم يدل عليها امر لا مطابقة ولا التزاما فقد ظهر امران احدهما ان ظاهر الجواب بعبارة انفكاك الامر عن الارادة انما يلائم نسخة او ملزومة لا نسخة او لازمة كما توهموا بناء على توهم ان الظاهر من انفكاك الامر عن الارادة هو ان يوجد الامر ولا يوجد الارادة ولا يخفى فساده وثانيهما ان المناسب للشارح ان يقول فانه لا يأمر بالعصيان ويريده بدل قوله فانه يأمر العبد ولا يريد

ولا يريد منه الاتيان بالمأمور به فان القوم انما اتوا بهذا القول في مقام الجواب عن دليلهم الاول الآن نقل ما ذكره كناية عن ذلك وانما عدل عن الظاهر للايماء الى الجواب عن دليلهم الاول فلا اشكال في كلام الشارح وانما الاشكال في كلام المنظر تبع في المقام واعلم انه لا نزاع بين الفريقين في ان الآمر والناهي يريد بكلامه دلالته على معناه وفي ان في الامر ارادة ظاهرية هي مدار التكليف وفي النهي عدم الارادة في الظاهر هو مدار التكليف ايضا وانما النزاع في ان هناك ارادة او عدمها في الباطن وراء الظاهر يعني مخالفين لهما او لا فلا يرد على اهل السنة انه كيف يصح عدم ارادة الايمان والطاعات من البعض مع ان قوله تعالى آمنوا بالله ورسوله واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة صيغ عموم استعملت في معانيها ويمتنع الاستعمال بدون ارادة المعاني وكذا الكلام في صيغ النواهي وهو المراد بما ذكره بعض اهل الاصول من ان في التكاليف طلبا والطلب اعم من الارادة **قوله** كامر المختبر لغلامه هل يطيعه او لا فانه قد يأمره عند السلطان لاجل الاعتذار كما في المواقف والمقاصد فاطلاق المختبر عليه باعتبار كونه مختبرا في سائر الاوقات وان لم يوجد الاختبار في صورة الاعتذار بناء على ان المعتبر في صدق عنوان الموضوع على ذاته عند الشيخ هو الصدق بالفعل ولو في احد الازمنة ولذا صح قولهم كل نائم مستيقظ على ان عدم الاختبار في هذه الصورة ممنوع اذ لا يجب في الاختبار والامتحان ان يكون المختبر شاكا بحيث يتساوى عنده الطرفان اذ ربما يكون الامتحان مع رجحان احد الطرفين عند المختبر كرجحان العصيان عند المولى فالحكم عليه بالغلط منعكس على الحاكم **قوله** فانه يأمر العبد ولا يريد قيل الموجود هنا صورة الامر لا حقيقته فان العاقل لا يأمر بما يؤدي حصوله الى عقاب نفسه واجيب بانه قد يأمر به اذا علم انه لا يحصل وكان في الامر فائدة كما في شرح المواقف اقول لو صح ما ذكره السائل لزم ان لا يصدر من العبد امر اصلا لا صورة ولا حقيقة اذ لا مدخل للارادة الباطنية في حصول المأمور به وانما المدخل للعبد وصيغة الامر عنه نعم لو كان للارادة الباطنية مدخل في الحصول لصح ان يقال ان الامر الحقيقي اي المقارن للارادة الباطنية لا يصدر عن العاقل واللازم باطل قطعا لا يقال اللازم ليس بباطل عند القائل من طرف المعتزلة بل له ان يقول ما ذكرتم من المثال مفروض محض لا يمكن وجوده في الخارج لما ذكرتم لانا نقول لا بد للعاقل من ارتكاب اهون البليتين عنده ولما كان عقوبة السلطان محققة واطاعة العبد موهومة عنده يلزمه الامر والاختيار البتة وما ذكر من ان الامر هناك صوري لا حقيقي فاسد لانه انما يكون صوريا اذا نصب الآمر قرينة للمأمور على ان حصول المأمور به ليس بمراد له ان عند انتفاء تلك القرينة لا بد للعاقل من ان يمتثل الامر لرجحان العقاب والمثال مبني على عدم نصب القرينة مع ان نصب القرينة للغلام المجهول على ما في لغة

السيد ربما يؤدي الى الحصول الموجب للعقاب فلا يعد دعوى العاقل عند الاعتذار فلا شبهة
في امتحان الامر للاعتذار بدون نصب القرينة فيكون ذلك الامر حقيقيا فالحق مع اهل
السنة **قوله** وعن الثاني ان الواجب هو الرضاء فاصل الجواب انه ان اريد انها لو كانت
مرادة كانت قضاء يجب الرضاء به فالملازمة ممنوعة بل كانت مقضية بقضاء يجب الرضاء
به وان اريد انها لو كانت مرادة كانت مقضية بقضاء فالملازمة مسلمة لكن بطلان اللازم
ممنوع اذ الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالمقضي وما يقال ان القضاء صفة من صفاته تعالى
ولا معنى للرضاء بنفس الصفة فمن قال رضيت بقضاء الله تعالى لا يريد انه رضي بصفة
من صفاته بل يريد انه رضي بمقتضى تلك الصفة فليس بشيء اذ القضاء ليس عبارة عن
الصفة القديمة بل عن تعلقها ومن البين ان للرضاء بتعلق الارادة او القدرة او
التكوين معنى صحيحا ولما توجه ان يقال ان تعلق تلك الصفة موجب لوقوع المتعلق فالرضاء
بالقضاء بهذا المعنى يستلزم الرضاء بالمقضي اذ لا معنى للرضاء به الا ارتياح دون انكاره
دفعه بقوله وتحصيله آه ومحصول المحصول انا لا نسلم ان الرضاء بالقضاء بهذا المعنى يستلزم
الرضاء بالمقضي المنكر لان الرضاء يتعلق بايجاده او بالمقضي من حيث ايجاده والانكار
وعدم الرضاء يتعلق بالاتصاف به او بالمقضي من حيث الاتصاف به ولا يلزم من الرضاء
بالاول الرضاء بالثاني الا ترى ان الاتصاف بالصورة القبيحة مذموم دون ايجادها
اذ قد يتضمن فوائد ولما توجه عليه ان يقال جعل بعض الناس مخلدا في العذاب لمصالح
الغير مما لا يستحب عقلا بادر الى قوله ومع قطع النظر آه وحاصله ليس حسن الاشياء
وقبحها مما ثبت بالعقل عندنا بل بالشرع فقط ولما ورد الشرع بقبح الاتصاف بها
دون ايجادها حكمنا بقبح الاتصاف لا بقبح الايجاد بل بحسنه لتضمنه المصالح ولقائل ان
يقول مآل الاتصاف الى المحلية والقابلية ولا معنى لانكار اتصافه واعتراضه على القابل
وان صدر امتثاله عن الجاهل بل انما يتوجه اعتراضه على الفاعل ولو كسبا فالحق ما ذهب
اليه الماتريدية من ان المنكر كسب العبد والمرضي ايجاده تعالى بعد الكسب لانه تعالى قادر
على عدم ايجاده بعد الكسب لكن اوجده لمصالح فلا اشكال اصلا **قوله** وعن الثالث بان
الاطاعة آه قال الآمدي وبدل عليه انه لو اراد شخص شيئا من آخر فوقع المراد من الآخر
على وفق ارادة المريد ولا شعور للفاعل بارادته فانه لا يعد منه طاعة له كيف والارادة
كامنة والامر ظاهر ولهذا يقال في العرف فلان مطيع الامر ولا يقال مطيع الارادة كذا في
شرح المواقف ولا يخفى ما فيه اذ ليس مراد المعتزلة ان الطاعة تحصيل المراد مطلقا اي
ارادة كانت بل تحصيل ما علم فيه ارادة الآمر اما بالامر البالغ الى المأمور او بالعقل بناء على
القول بالحسن والقبح العقليين والآلم يقبح من السلاطين العقاب على امتثال اوامره بان يقول

يجب الرضا بالقضاء

يقول كانت تلك الاوامر على خلاف مرادي والملازم باطل فالوجه الاقتصار على العرف
الدال بظاهره على خلاف ذلك **قوله** قلت ويلزم ان يكون ليس نصرة للجواب عن الثالث
كما هو الظاهر اذ يأباه **قوله** ولو خالف ولم يأت آه ولا ايراد على الجواب الاول كما قيل لانه لما كان الجواب
الاول مبنيا على انفكاك الامر عن الارادة بل ايراد على الجواب عن الثالث بان يقال
لو صح ذلك لزم ان يكون مخالفة مامور عصيانا مطلقا وفي كل حال ويلزم منه ان يكون
العبد عاصيا في مخالفة الامر مطلقا ولو علم بما يرضاه السيد وقصد بتلك المخالفة تخليص
سيده عن العقاب والقتل والحال انه مطيع في هذه الصورة قطعا وان كان عاصيا في
سائر الصور واللازم باطل مستلزم لاجتماع الاطاعة والعصيان من العبد في وقت احد
فالواو في قوله ويلزم آه عطف على المقدر كما اشرنا وفي قوله واذا خالف ولم يأت آه للحال
او للعطف على التقدير بل يكون ذلك القول دليلا لبطلان اللازم وكلمة لو للاهمال ليكون
اشارة الى هذه الصورة لان المهملة في قوة الجزئية ولما توجه عليه معارضة بان يقال لو لم
يكن المخالفة للامر عصيانا في هذه الصورة ايضا لما تم اعتذار السيد عند السلطان
اشار الى دفعها بقوله ولا شك انه لو علم السلطان آه وحاصل الدفع ان تمام الاعتذار
عند السلطان ليس لكون العبد عاصيا في الواقع وفي الكلام فيه بل لكونه عاصيا عند
السلطان لعدم علمه بحقيقة الحال الا ترى انه لو علم السلطان حقيقة الحال من علم الغلام
بما يرضاه السيد وكون مخالفته للامر لقصد تخليص السيد عن القتل لم يتم ذلك الاعتذار قطعا
لان السلطان يقول للسيد حينئذ قد علم الغلام ما يترتب على امتثال الامر من العقاب فلو كان
عاصيا لاتى بما يوجب عقابك لكنه اتى بما يرضاه وبهذا البيان اندفع الاوهام واندفع
ان يقال ان حقيقة الحال معلومة للسلطان لان امر العبد كان بعد الاعتذار القولي لانه
انما يتوجه لو كان حقيقة الحال عبارة عن مجرد ان رضاء السيد في المخالفة وليس كذلك
بل عبارة عن علم الغلام بذلك وقصده تخليص السيد واندفع ايضا ان يقال انما يكون الغلام
مطيعا في المخالفة لو علم ان رضاء السيد في المخالفة هذا ويمكن الجواب عن ايراد الشارح
بان الغلام وان لم يعلم ان مرضي السيد هو المخالفة فهو في المخالفة عاص قطعا وان علم
فهو مطيع لكن لا باعتبار تحصيل المراد بل باعتبار تحصيل ما امر به السيد بامر ضمني اخفاه
السيد عند السلطان لان اظهاره عنده مخل بالاعتذار ولا يقال هو عاص باعتبار
مخالفته للامر الصريحي ومطيع باعتبار موافقته للامر الضمني فيلزم اجتماع الاطاعة
والعصيان ايضا لانا نقول على هذا بطلان اللازم مم اذ لا بأس بكونه عاصيا في الظاهر
ومطيعا في الباطن ولذا تم الاعتذار او نقول الامر الحقيقي هو الذي لم يعلم المأمور
ان مراد الآمر خلاف ما امر به ولما علم الغلام ان مراد السيد ورضاه في المخالفة كان

الامر الضمنی امرا حقیقیا فی الواقع والامر الصریحی امرا صوریا فی الواقع والاطاعة والعصیان
فی الواقع فی موافقة الامر الحقیقی ومخالفته لا فی موافقة الامر الصوری ومخالفته فالعبد
العاصی مطیع فی الواقع لا عاصی فیه واما تمام الاعتذار فیکفیه العصیان عند السلطان
ولا یتوقف علی العصیان فی الواقع فلا اشکال **قوله** ویمکن ان یقال الامر امران الخ
جواب ثان عن دلیلهم بحیث یندفع عنهم ما اورده بقوله قلت ویلزم الخ بان یقال الامر امران
امر تکوینی یحصل به التکوین والایجاد ویلزم منه وقوع المأمور به بلا اختیار من المأمور
وهو الامر المذکور فی قوله تعالی انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون الآیة فالمأمور
هو الشیء الممکن والمأمور به کونه ووجوده ولا شیء من الممکنات بما هو مختار فی وجود
نفسه واذا لم یکن مدارا للثواب والعقاب ویؤیده قوله وهو لا یختص بافعال العباد
بل یعم سائر الکائنات وامر تشریعی یوضع به الشرع والتکالیف تدوینی یدونه احکام
فی کتب الاصول والفروع والاولی ان یقول وامر تکلیفی لا یلزم منه وقوع المأمور به وعلیه
مدار الثواب لمن وافقه والعقاب لمن خالفه یعنی لا علی الامر الاول لما عرفت فتقدیم
الخبر للحصر وبین الامرین عموم من وجه بحسب التحقق لتحققهما معا فی ایمان المؤمن
وطاعة المطیع وانفراد الاول بدون الثانی فی کفر الکافر ومعصیة العاصی وسائر
الکائنات من غیر افعال العباد وبالعکس فی ایمان الکافر وطاعة العاصی فالطاعة
الاختیاریة التی یترتب علیها الثواب هو الاتیان بما وافق الامر الثانی التشریعی و
الرضاء ای رضاء الآمر وترکه الاعتراض یترتب علیه ای علی هذا الاتیان ترتب المعلول علی العلة
علی الفعل المعلل ولیس الضمیر عائدا الی الامر الثانی کما زعم لوجوه الاول لا معنی لترتب
الرضاء بالفعل علی الامر الثانی علی هذا الوجه لتأخر هذا الکلام الی حیز التوزیع الثالث
انه یوجب الاستدراک قوله اذا خالف الثانی لان الرضاء یترتب علی الامر الثانی فی کل حال
سواء خالفه الامر الاول او توافق بخلاف ما اذا رجع الضمیر الی الاتیان فان المراد ان
الطاعة هو الاتیان الاختیاری بما یوافق الامر الثانی ویترتب علی ذلک الاتیان رضاء الآمر
الواجب تعالی فیما اذا توافق الامران کما فی ایمان المؤمن وطاعة المطیع لا فیما خالف
الامر الاول للثانی کما فی کفر الکافر ومعصیة العاصی فان الاتیان بما وافق الامر الاول
فی هذه الصورة لیس باتیان اختیاری یترتب علیه الرضاء لاجل امتثاله له بل ذلک
الامتثال اضطراری بالنسبة الی الامر الاول فلا یکون العبد مختارا فی الامتثال له بخلاف
الاتیان بما وافق الامر الثانی والامتثال له فقوله دون الامر الاول اذا خالف الثانی بمعنی
ان الطاعة لیست الاتیان بما وافق الامر الاول ولا یترتب علیه الرضاء فیما خالف الامر
الثانی اذا تقرر هذا فنقول اما اندفاع ما اورده علی جواب دلیلهم الثالث فلان ارادته

ارادته تعالی وقوع شیء انما هی فی ضمن الامر الاول التکوینی المستلزم لوقوع المأمور به
فکون الطاعة الاختیاریة تحصیل ما اراده المطاع غیر ممکن فی ارادة الواجب تعالی
لانتفاء اختیار المأمور بالامر الاول فی الامتثال وان امکن ذلک فی ارادة السید
لعدم اقتضاء ارادته وقوع المراد فبطل احتمال ان یکون الاطاعة تحصیل ما اراده
المطاع بان یقال لو صح ذلک لکان العبد مختارا فی امتثال الامر الاول واللازم باطل
لما عرفت وایضا المأمور بالامر الاول نفس الشیء الکائن والمأمور به وجوده والمأمور
بالامر الثانی هو الشخص العاقل والمأمور به فعله الاختیاری المترتب عن صدور
الامر فلا یمکن للعبد الامتثال الاختیاری للامر الاول فانه ان تعلق بوجوده فقد عرفت
ان لا شیء من الممکنات بمختار فی وجوده وان تعلق بفعله فالمأمور ذلک الفعل لا العبد
بخلاف الامتثال للامر الثانی واما کونه جوابا عن ادلتهم فلانه علی هذا لا یتم دلیلهم الاول
اذ انتفاء الامر الثانی عن الشرور والمعاصی لا یوجب انتفاء الامر الاول الموجب
لارادة الآمر ولا دلیلهم الثالث لما ثبت ان الاطاعة تحصیل ما امر به المطاع قطعا
لا تحصیل ما اراده ولا دلیلهم الرابع اذ غایة انتفاء رضائه تعالی بالکفر والمعاصی
انتفاء کونها مأمورا بها بالامر الثانی لا انتفاء کونها مأمورة بالامر الاول ایضا بل
یجوز مع انتفاء الامر الثانی ان یکون مأمورة بالامر الاول ومرادة فی ضمنه ولذا
لم یذکر جوابا علی حدة عن دلیلهم الرابع وما یقال انه جواب عن دلیلهم الثانی ایضا ففیه
نظر اللهم الا ان یتکلف ویعمم الرضاء فی کلامه من رضاء الآمر والمأمور ومن الرضاء
الجائز والواجب فیقال لانا انها لو کانت مرادة لوجب الرضاء بها کیف وکونها مرادة
فی ضمن الامر الاول لا یستلزم کونها مأمورا بها بالامر الثانی لیجب الرضاء بها ولا یخفی ما
فیه بقی فی کلامه بحثان الاول ان الامر التکوینی لیس علی حقیقته بل هو عبارة عن تعلق
القدرة او التکوین الا ان یقال کونه جوابا آخر غیر ما ذکره القوم لا یتوقف علی کون الامر
التکوینی علی حقیقته الثانی ان الامر التکوینی خاص بموجودات الکائنات المرادات مع
ان من جملتها اعدام المعدومات الممکنة کالکفر وترک الطاعات والمعاصی الا ان تلک
الاعدام حاصلة بترک الامر التکوینی وکما ان نفس الامر التکوینی تابع للارادة فکذا ترکه
فیکون جمیع الکائنات مرادة له تعالی فلیتأمل فی هذا المقام فانه من مزال الافهام **قوله**
متکلم لاجماع الانبیاء علیهم السلام قیل ذکر الکلام عقیب الارادة تنبیها علی انه
لا یثبت الاشیء ارادة ولذا اخره عن العلم والقدرة فان الذی یثبت عن الارادة
لا محالة مسبوق بهما انتهی ولا یخفی ان المسبوقیة بالعلم صحیح وبالقدرة فاسد اذ
کل ما حصل بتأثیر القدرة حادث وکلامه تعالی قدیم نعم الکلام اللفظی الحادث

بحث ان الله متکلم

متعلق القدرة لكن المراد ههنا كلامه القديم القائم بذاته وقد يستدل على صفة السمع
والبصر والحيوة والكلام بانها صفة كمال في الحي فيكون عدمها نقصا يجب تنزيهه
تعالى عنه ولا يخفى انه لا يفيد زيادة تلك الصفات لجواز ان يترتب على الذات ما يترتب
على الصفات فلا نقص بخلاف اجماع الانبياء عليهم السلام على انه تعالى متكلم اذ لا معنى له
سوى من قام به الكلام كالمتعلم لمن قام به العلم واذا قال وليس معناه ايجاد الكلام
في الغير كما يقوله المعتزلة من ان تكليمه تعالى مع موسى عليه السلام بمعنى ايجاد كلام
في شجرة هناك لانه خلاف النصوص من الكتاب والسنة ولا ضرورة في صرفها عن
ظواهرها كصرف المعتزلة ولا دور في اثبات كلامه تعالى بالسنة واجماع الانبياء عليهم
السلام لان ارسالهم لا يتوقف على ثبوت الكلام بل يثبت بالمعجزات بل لا دور في اثباته
بنصوص الكتاب لان المدعى هنا انه متصف بكلام قديم وهو مثبت بمجرد الكلام اللفظي
المتواتر الغير الموقوف على الاتصاف المذكور ولذا ثبت الكتاب عند المعتزلة مع نفيهم
ذلك الاتصاف وسيجئ تفصيل البحث قوله حي لان الحيوة عندنا آه اي متصف بصفة
زائدة هي الحيوة عندنا صفة توجب صحة العلم والارادة فهذا الدليل من الشارح
في الحقيقة دليل لكبرى دليل الاشاعرة بيان ذلك ان الكل متفقون في كونه تعالى
حيا والسند لو اغلبه بان يقال انه تعالى عالم قادر وكل من شانه كذلك فهو حي لكنهم اختلفوا
في معنى كونه تعالى حيا فذهب الحكماء وابو الحسين البصري من المعتزلة الى ان حياته تعالى
عبارة عن صحة العلم والقدرة والجمهور من الاشاعرة والمعتزلة الى انها صفة موجبة
لتلك الصحة فيكون معنى الكبرى عند الجمهور ان كل شيء هو عالم قادر فهو متصف بصفة
موجبة لتلك الصحة سواء في الواجب تعالى او في غيره وتلك الصفة الموجبة في غيره تعالى
اعتدال المزاج النوعي بنوع اعتدال مخصوص بذلك الحي او القوة التابعة له سواء
كانت قوة الحس والحركة او غيرها كما افاده ابن سينا وفي الواجب تعالى صفة قديمة
هي تقتضي الذات وذلك لان الاحياء متفاوتة في العلم والقدرة فلا بد لكل حي من
مصحح للعلم والقدرة المخصوصين به فالحيوة في الكل صفة توجب صحة العلم والقدرة
المخصوصين بذلك الحي وهو ما قال الشارح وان وقع الارادة في كلام بدل القدرة وما
توجه على تلك الكلية ان يقال لا نم ان الحيوة في الكل صفة موجبة لتلك الصحة لجواز
ان يكون حيوة الواجب تعالى عبارة عن نفس تلك الصحة والسند لو اغلبها بانه لولا
تلك الصفة الموجبة لكان اختصاص صحة العلم والقدرة الكاملين به تعالى اختصاصا
من غير مخصص ورجحانا من غير مرجح واللازم باطل وهذا الدليل منقوض اما اجمالا
فلانه جار في اختصاص تلك الصفة الموجبة لانها صفة خاصة به تعالى فان احتاج اختصاصها

اختصاصها الى مخصص آخر يلزم التسلسل وان لم يحتج بل اختص باقتضاء الذات فليكن
المختص بالاقتضاء نفس الصحة لا الصفة الموجبة لها وقياس الغائب على الشاهد
غير صحيح ههنا فلهذا قال المصنف في المواقف بعد ايراد هذا النقض فمن اراد اثبات زيادة
الحيوة فعليه بالدليل واما تفصيلا فلان الرجحان من غير مرجح انما يلزم لو صح لغيره
تعالى ذلك العلم والقدرة الكاملين ولم يلتفت الشارح الى ما يرد عليه لان الزيادة
لم يدل عليها برهان في شيء من الصفات عنده ثم في قوله وعند الفلاسفة والدراك الفعال
اشارة بل الحي عندهم من يصح ان يكون مدركا قادرا الا ان يكتفي بكلام الحيوة الواجب
تعالى في الموضعين وح يكون ذلك القول اشارة الى ان صحة كمال وامكانه له تعالى
يستلزم وجوده بالفعل بل بالضرورة لبرائته تعالى عن ان يكون لبعض كمالاته بالقوة
ثم ان كلامه لا يخلو عن الاشارة الى وجه تأخر الحيوة عن العلم والقدرة والارادة
بان ثبوتها موقوف على ثبوت هذه الصفات وان كان نفس هذه الصفات موقوفة
على نفس الحيوة لكن على هذا ينبغي ان يؤخر العلم عن القدرة لان ثبوته اما باتفاق
الافعال الاختيارية او بنفس القدرة ولذا اخره عنها في المواقف وقد سبق منا
جوابه من ان تقديم العلم على الكل لشرفه ولكل وجهة هو موليها واعلم ان الشارح المقاصد
استدل على كونه تعالى حيا سميعا بصيرا بالكتاب والسنة واجماع اهل الاديان بل
جميع العقلاء والشارح تعرض بالادلة السمعية في كونه تعالى متكلما سميعا بصيرا و
لم يتعرض في كونه تعالى حيا ولعله لما سبق منه من ان اثبات الارسال موقوف على ثبوت
العلم والقدرة والارادة وثبوت هذه الصفات موقوف على ثبوت الحيوة وليس
بشيء لوجهين احدهما ما قدمناه وثانيهما ان المدعى ههنا كونه تعالى متصفا بحيوة
زائدة ويكفي في اثبات الارسال ثبوت كونه تعالى حيا اعم من ان يكون حياته تعالى
نفس صحة العلم والقدرة او صفة زائدة موجبة لها قوله وهما صفتان زائدتان
اي على الذات لا على العلم كما وهم لقوله كسائر الصفات لاستحالة زيادة العلم على
نفسه وزيادتهما على العلم مستفادة من التشبيه ايضا اذ على تقدير كونهما صفتين
مستقلتين زائدتين على الذات كالعلم مثلا وهو الذي دل عليه ظواهر النصوص
يلزم ان يكونا مغايرتين للعلم لعدم صحة تشبيه الشيء بنفسه فلا يكونان راجعين
الى العلم فقوله وليسا براجعين آه من عطف اللازم على الملزوم المشتمل على ذلك
التشبيه لا لاتصال ما سبق منه من القول بزيادة الصفات على الذات مغن عن زيادتهما
على الذات فيكون تكرارا بخلاف زيادتهما على العلم اذ لم يسبق اصلا لانا نقول ليس
ذلك القول صريحا في زيادتهما اذ الاشعري مع ارجاعهما الى العلم يقول ان صفاته تعالى

زائدة على ذاته بناء على ان زيادة العلم زيادتهما ايضا وبما يحكم على الكل بحكم الاكثر مجازا فنفى التصريح دفع التوهم **قوله** وليسا راجعين الى العلم اعلم ان الفلاسفة والكعبي وابو الحسين البصري من المعتزلة ارجعهما الى العلم بالمسموعات والمبصرات بدليلين احدهما انهما تأثير الى شيء من المسموع والمبصر او شرط تأثر به وهو محال في حقه تعالى وثانيهما ان اثبات السمع والبصر في الازل بلا مسموع ومبصر فيه خروج عن المعقول وخالفهم الجمهور من الاشاعرة والمعتزلة والكرامية حيث قالوا انهما غير العلم واجابوا عن دليلهم الاول بان كونهما مع التأثر لا يوجب كونهما عين التأثير او شرطا به ولو سلم فيجوز ان لا يكونا في حقه تعالى كذلك وقياس الغائب على الشاهد فاسد مع المخالفة في حقيقة صفاتهما وعن دليلهم الثاني بان انتفاء التعلق في الازل لا يوجب انتفاء نفس الصفة كما في سمعنا وبصرنا حال الذهول اذ يوجدان بدون التعلق واستدلوا على مغايرتهما للعلم بظواهر الايات والاحاديث ولا صارف عن الظواهر اذ لا دليل على امتناع السمع والابصار بدون الالتين المعروفتين **قال** شارح المقاصد المشهور من مذهب الاشاعرة ان كلا من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ ابي الحسن في الاحساس من انه علم بالمحسوس على ما سبق ذكره لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات انتهى فظهر ان الاشعري يخالف الفرقة الاولى في قولهم يتوقف السمع والابصار على الالتين المعروفتين ويخالف كلا الفريقين في قولهما بان الاحساس ليس من افراد العلم بل هو ادراك آخر شامل لجميع الحيوانات مع ان العلم مختص بالانسان وفيه ان جمهور المتكلمين جوزوا ثبوت العلم للنحل والعنكبوت وغيرهما من الحيوانات فهذا دليل على صحة ما ذهب اليه الاشعري فلا وجه لما اورده العلامة التفتازاني في شرح المقاصد على الاشعري من ان جعل الاحساس علما مخالف للعرف واللغة الا ان يكون ذلك التجويز منهم بتجويز عقل للحيوانات وراء الاحساسات وتحقيق هذا المقام انه لا شبهة في انه اذا علمنا شيئا علما تاما قبل الابصار مثلا ثم ابصرناه بالبصر مثلا فلا شك ان هناك ادراكا آخر اوضح واجلى من الاول لانه ادراك لذلك الشيء على الوجه الجزئي والاول على الوجه الكلي وانما الشبهة في امرين احدهما ان ذلك الادراك الجزئي هل يتوقف حصوله على الالة الجسمانية كما ذهب اليه الفرقة الاولى او لا يتوقف كما ذهب اليه الفرقة الثانية مع الاشعري و ثانيهما ان ذلك الادراك الجزئي هل هو نوع مغاير لنوع العلم كما ذهب اليه غير الاشعري ومن افراد العلم كما ذهب اليه الاشعري فللعلم عنده تعلقان ازلي وحادث عند حدوث المسموعات والمبصرات واما عند غيره فليس للعلم عندهم الا تعلق واحد ازلي ابدي

مطلب بيان الخلاف في السمع والبصر

ابدي وان اختلفوا في ان مثل الادراك الحاصل لنا بواسطة الحواس حاصل له تعالى بعد حدوث المحسوسات كما ذهب اليه الفرقة الثانية او لا كما ذهب اليه الفرقة الاولى فما ذكره الخيالي حيث قال هما صفتان غير العلم عند الاشاعرة واولهما غيرهم بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث التعلق على وجه يكون سببا للانكشاف التام وان كان له تعلق آخر وانكشاف آخر قبل حدوث المسموعات والمبصرات فللعلم نوعان من التعلق فلا يرد ان يقال العلم بالمسموع حاصل قبل وجود المسموع بخلاف السمع فلا يتحدان ومن تمسك به اي باثبات الصفتين المغايرتين للعلم يلزمه ان يقول بالشم والذوق واللمس ايضا فلا يتحصر الصفات في السمع ففيه نظر من وجوه اما اولا فلما عرفت من ان اثبات تعلقين للعلم انما ينطبق على مذهب الاشعري فقط لا على مذهب الفرقة الاولى كما دل عليه دليلهم واما ثانيا فلان للعلم شخصين من التعلق عند الاشعري لا نوعين لما نبه عليه الشريف المحقق في بحث ان الاحساس علم عند الاشعري في دفع ايراد شارح المقاصد على المص حيث جوز المص كونهما نوعين او شخصين واورد عليه انه على تقدير كونهما نوعين يكون النزاع لفظيا لان مراد الجمهور ان العلم نوع والاحساس نوع آخر ونبه الشريف على ان التعرض بالنوعين لمجرد الاستظهار واما ثالثا فلان ما اورده من لزوم عدم انحصار الصفات في السبع مدفوع عن الفرقة الثانية بان الظاهر ان كلا من السمع والبصر اشبه الادراك الى حصل بهما سبب عام للالتين فربما يحصل بدون الالة وغيرهما من الاحساسات ادراكات بشرط الحواس فيكون كل منهما سببا ما ويا موقوفا على الحاسة لا يمتنع ان ايجاده تعالى لذلك الادراك فينا موقوف على تلك الالة فانه خلاف المذهب بل يمتنع ان واضع اللغات انما وضع الذوق مثلا على الادراك المترتب على الذائقة بشرط ما ترتبه عليها فيستحيل توصيفه تعالى بها بخلاف السمع والبصر فانهما انما وضعا للادراك الى حصل لنا بالسامعة والباصرة لكن لا بشرط حصولهما بهما وهذا الجواب اولى مما ذكره الشريف المحقق من انه تعالى انما لم يوصف بالذوق واللمس والشم لعدم ورود الشرع بهما **قوله** كما يقوله الفلاسفة قال المحقق الطوسي في نقد المحصل اراد الامام فلاسفة الاسلام فان وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل انتهى وليس بشيء لان وصفه تعالى بهما مشهور في الاديان السابقة ايضا واما ما قيل لا حاجة لهم الى ارجاع السمع والبصر الى العلم بالمسموعات والمبصرات بعد ما حققوا ان معنى عينية الصفات نفي الصفات وترتب اثارها على نفس الذات فمن خرافات الاوهام فان غرضهم من الارجاع انه لا يترتب على الذات ما يترتب على السمع والبصر فينا وانما المحكي له تعالى العلم بالاشياء الا يرى ان المعتزلة مع نفيهم الصفات الحقيقية الزائدة قالوا بذلك الترتب على الذات واما الجواب عنه بان المراد فلاسفة الاسلام ويجوز ان يكون مذهبهم مخالفا لمذهب سائر الفلاسفة فركيك جدا **قوله** قيل الاولى آه وجه

قوله بان الظاهر ان جميع الاحساسات ذو كيفيات ان يكون بعد ان يحصل النفسان والا فيسمع ويبصر بالجوارح والشرع ان يكون بالسمع والبصر بلا فرق حدوثه ان يكون ذاتيا تعالى ويلحق السمع في فلاهر فيها بلا دليل مخصوص فاتفقا ان الفرق منه

قره باغي

الاولوية ما يستفاد من شرح المواقف من ان اثبات صفتين يسميهما بسمع الحيوانات وبصرها
مشكل فالاولى ذلك وليس بشيء اذ لا اشكال في ترتب الانجلاء التام بعد حدوث المسموعات
والمبصرات على صفتين ذاتيتين له تعالى وعدم ترتبه قبل حدوثهما لامتناع تعلقهما بالمعدومات
لا يوجب نقصا في حقه تعالى كيف وذلك الاولى انما ذكروه في المتشابهات ولم يذهب احد الى ان
السمع والبصر من جملة المتشابهات ايضا ولعله لهذا مرضه قال المصنف وهو منزه عن جميع
صفات النقص آه الظاهر من سياق كلام الشارح انه تكرار لما سبق وانما اعيد لبيان ان
الصفات السلبية كنفي الشبه والمثل والشريك والحلول والاتحاد متفرعة على ما سبق باعتبار قوله
منزه عن جميع سمات النقص وان حمل سمات النقص على علامات النقص في الصفات الوجودية
كعدم شمول العلم والقدرة لم يكن تكرارا لان المراد ههنا نفي صفات موجبة للنقص كوجود الشبه
والمثل لا نفي النقص في الصفات الوجودية قوله لا شبيه له في الصفات آه انما قيد بقوله
في الصفات اذ المتبادر من المشابهة هو المشاركة في الصفة وايضا لو عمم من المشابهة في
الذات والحقيقة لكان قوله ولا مثل له مستدركا ثم لا يخفى ان الظاهر من كلام المصنف بعد ذلك نفي
جنس الشبه في شيء من الصفات الوجودية سواء كان ذلك الشبه واجبا او ممكنا فح لم يتم الاستدلال
الآتي بان صفاته تعالى اعلى واجل مما في المخلوقات الا ان يقال على تقدير تعميم الشبه المنفي من
الواجب يكون قوله ولا ند مستدركا على تقدير تفسير المثل بالمشارك في الحقيقة ويكون
قوله ولا مثل بل كلاهما مستدركا على تقدير تفسيره بالمساوي في القوة بخلاف ما اذا خص
الشبه عنها بالممكن وحينئذ يكون النفي راجعا الى المشابهة ولذا قال اي لا شبيه له شيء مع ان
ظاهر كلام المصنف نفي وجود المشابهة لا نفي مشابهته لشيء موجود قوله قديم وكامل ذاتي فالقديم
في مقابلة كل من العرض والمحدث واشار به الى ان العرض عند الشارح عبارة عما يقوم بالممكن لا اعم
مما يقوم بالواجب فان الصفات الذاتية للواجب تعالى ليست بعرض عندهم وان كان القيام
بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت في التحقيق شاملا للكل فان شموله لا ينافي تخصيص الغير
بالممكن في قولهم ان العرض ما يقوم بغيره ولا تخصيص الموصول بالحادث بل المنقسم الى الجوهر
والعرض عندهم هو الممكن الحادث ولذا قالوا بقاء الاعراض بتجدد الامثال وصفاته تعالى
باقية باعيانها ازلا وابدا غير متجددة لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى والكامل في مقابلة
القاصر والذاتي في مقابلة المستفاد من الغير قوله المخالف في القوة اي الواجب المخالف له
تعالى في القوة والقدرة بان يكون قوته زائدة على قوة الواجب او ناقصة عنها والمثل هو
الواجب المساوي في القوة وانما خصصناهما بالواجب لان الممكن الناقص في القوة موجود فلا
يصح نفيه والممكن المساوي فيها او الزائد فيها منفيان بقوله ولا شبيه اما المساوي فظاهر
واما الزائد فلان القوة الزائدة مشتملة على قوة مساوية مع زيادة ولعل هذا التفسير مبني

مبني على ما زعمه قدماء المتكلمين من كون ذاته تعالى مشاركة للممكنات في الحقيقة والذاتية
فلا يصح تفسير المثل في زعمهم بالمشارك في الحقيقة ويصح تجويز التفاوت في القوة
بالزيادة والنقصان كما في تفاوت القوى والقدرة في افراد نوع واحد وهذا
الزعم منهم مبني على الاشتباه بين مفهوم الذات المسمى بعنوان الموضوع وبين ما صدق
عليه المسمى بذات الموضوع والاشتراك في العنوان لا يوجب الاشتراك في الذات والا
لكان الانسان والفرس متشاركين في الذات والحقيقة لاشتراكهما في مفهوم الذات كما اشار
المصنف في المواقف قوله وقيل المثل هو المشارك في الحقيقة هذا التفسير هو المختار عنده
وعند المصنف كما يظهر من المواقف ولذا فسره الشريف المحقق هناك به والمراد بالحقيقة
الحقيقة النوعية لانه المصطلح بين الفريقين فالمعنى لا مشارك له تعالى في الحقيقة النوعية
واجبا كان او ممكنا فيكون متضمنا لرد قدماء المتكلمين في زعمهم السابق كما رده في المواقف
وح يكون الند بمعنى المساوي او المخالف المشارك في الحقيقة النوعية سواء كان مشاركا في الحقيقة
الجنسية او لم يشاركه في الحقيقة اصلا وسواء كان مساويا في القوة او مخالفا زائدا او ناقصا
وسواء كان ممكنا او واجبا والمراد بالمساوي المعادي والمخاصم وهو المراد بما ذكره الشريف
في تفسير الند حيث قال هو مثل المساوي فيكون نفي الند والمثل متضمنا لنفي تعدد الواجب
مطلقا والرد على قدماء المتكلمين ودليل الكل هو قوله ولما كان وجود الواجب وتعينه آه قوله
ولما كان وجود الواجب وتعينه آه اي لما بينا سابقا ان جميع ما عداه عين ذاته وحقيقته كانت
تلك الحقيقة جزئية حقيقية وح لم يكن له ماهية كلية نوعية كانت او جنسية لما قالوا ان كان
تعين الحقيقة عينها كانت تلك الحقيقة جزئية حقيقية وان كانت زائدا عليها كانت كلية
فان كان لازما لها كانت كلية منحصرة في فرد وان لم يكن لازما كانت مشتركة بين كثيرين و
هذا ظاهر وان خفي على القاصرين منهم من منع الملازمة ومنهم من قال في اثباتها ان كل
كلي اذا كان تعينه بذاته او بجزئه او بلازمه او بفاعله اذا لم يتعدد القابل يكون نوعه منحصرا
في فرد بل يمتنع له فرد آخر فان ما ذكره قائم على نقيض الملازمة لا على نفسها ثم ان هذا الكلام
بظاهره دليل على نفي المشارك في الحقيقة واجبا كان او ممكنا وبباطنه دليل على نفي تعدد
الواجب مطلقا ايضا فيكون دليلا لنفي الند ايضا اذ لا وجه لترك دليله رأسا واذا انتفى المساوي
من الواجب فانتفاؤه من الممكن بالطريق الاولى واما كونه دليلا على نفي المشارك في
الحقيقة فبان يقال لو كان له تعالى مشارك في الحقيقة النوعية او الجنسية كانت تلك
الحقيقة مشتركة بينهما فيلزم ان يكون للواجب تعالى ماهية كلية واللازم باطل والا
لم يكن وجوده وتعينه عين ذاته واللازم باطل وقد سبق منه الاشارة الى وجه بطلان
ذلك عند المحققين ولم يلتفت الى ما ذكره المصنف في المواقف من انه لو شاركه شيء في الذات

في الحقيقة الى لفه بالتعين ضرورة الاثنينية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركب
في هوية كل منهما وهو ينافي الوجوب الذاتي انتهى لانه مبني على ما ذهب اليه بعض المتاخرين
من كون التعين والتشخص جزءا من الشخص وقد سبق قدح فيه واقول اثبات هذا المطلب
لا يتوقف على كون الوجود والتعين عين الذات كما ذهب اليه الحكماء اذ يمكن على مذهب جمهور
المتكلمين ايضا بان يقال على تقدير الاشتراك في الحقيقة لم يكن تعين واحد منهما مقتضى تلك
الحقيقة المشتركة بينهما بل يحصل لهما لامر منفصل عن تلك الحقيقة فيلزم ان يكون كل منهما
ممكنا مع ان احدهما او كلاهما واجب بالذات كما اشار اليه شارح المقاصد حيث قال لو تعدد
الواجب فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس المهية الواجبة او معللا بها او بلازمها فلا
تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع افتقار الواجب في تعينه الى
امر منفصل لكن الشارح هنا اقتصر ما هو المختار عند المصنف وسائر المحققين واما كونه
دليلا على نفي تعدد الواجب مطلقا فبتضمينه ما ذهب اليه الحكماء من ان الوجوب وجودي وقد
صرح المصنف في بحث الواجب لذاته ان الوجوب على تقدير كونه وجوديا لا يكون الا نفس الماهية
الواجبة وعلى تقدير كونه نفس الماهية لا يكون مشتركا بين اثنين اما الاول فلانه لو كان
زائدا على الماهية فان كان معللا بها لزم تقدم الوجوب على نفسه لان العلة متقدمة على
المعلول بالوجود والوجوب وان كان معللا بغيرها لزم احتياج الواجب في وجوبه الى علة
مغايرة للماهية فلا يكون واجبا بالذات والكل محال فثبت انه على تقدير كونه وجوديا اي
امرا موجودا لا يكون الا نفس الماهية الواجبة واما الثاني فلانه على تقدير كون الوجوب
نفس الماهية لو كان مشتركا بين اثنين كان الاشتراك فيه اشتراكا في الماهية فيلزم ان
تلك الماهية الواجبة مشتركة بين اثنين ويكون كلية واللازم باطل مستلزم لزيادة الوجود
والتعين على الذات على مذاق الشارح والتركب في الهويتين على مذاق المصنف ثم قال المصنف في
المواقف ههنا اما الحكماء فقد قالوا يمتنع وجود موجودين كل منهما واجب لذاته لوجهين الاول انه
لو وجد واجبان وقد تقدم ان الوجوب نفس الماهية لتمايزا بالتعين لامتناع الاثنينية
بدون الامتياز فيلزم تركبهما اي تركب كل منهما من الماهية المشتركة والتعين المميز وهذا
الوجه مبني على ان الوجوب وجودي فان صح لهم ذلك تم المستدل لا لهم ولم يمكن منع كون الوجوب
على تقدير ثبوته نفس الماهية لما تقدم في ابحاث الواجب لذاته وان تردد في صحة كون الوجوب
وجوديا لما سبق منه في بحث ان الوجوب والامكان والامتناع امور اعتبارية من ان
الوجوب نسبة بين الماهية ووجودها فلا يكون نفس الماهية البتة والشارح المحقق الحقق
ان لا شبهة ان هذه المفهومات وامثالها من الوجود والتعين والتشخص امور اعتبارية
انتزاعية وليس مرادهم من كون الوجود والتعين والوجوب عين الذات كون هذه المفهومات

المفهومات الانتزاعية عين الذات بل مرادهم ان مبدا انتزاع هذه المفهومات عين الذات فجزم
هنا بان لا شبهة في كون الوجوب بمعنى المبدا وجوديا وعين الذات فبرهن بذلك على
امتناع تعدد الواجب مطلقا وهو الذي اشار اليه الشيخ في تعليقاته حيث قال وجوب
الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد والا كان معلولا وارتضاه المحقق الطوسي
في التجريد حيث قال ووجوب الوجود ينفي الشريك وكذا العلامة التفتازاني قرر ذلك البرهان
في شرح المقاصد من غير نكير ولقائل ان يقول غاية كون الوجوب وجوديا وعين الذات
ان لا يتصف الماهية الواجبة بجهة من الوجوب المطلق زائدة على الذات فيكون صدق
الواجب عليها من قبيل الصفة محضة لا من قبيل الشيء صفته فبعد تسليم ان الوجوب
وجودي وعين الذات يتجه على هؤلاء الاعلام ان هذا منقوض اما اجمالا فلانه جار في
الوجود الذي هو عين ذات الواجب فلو صح لزم ان لا يكون الوجود مشتركا بين
اثنين ايضا واللازم باطل لانه مشترك بين ذات الواجب والوجودات الخاصة للممكنات
واما تفصيلا فلانهم ان ارادوا ان الوجوب المطلق عين الذات فليس كذلك بل هو
مفهوم انتزاعي وعارض ذهني من المعقولات الثانية وان ارادوا ان الوجوب الخاص نفس
الماهية فمسلم لكنه لا يتم التقريب اذ غاية ما ذكروه ان ذلك الوجوب الخاص لا يكون
مشتركا بين اثنين ولا يلزم منه انتفاء تعدد الواجب مطلقا لجواز ان يكون هناك واجبان
بالذات وجود كل منهما وتعينه ووجوبه الخاص عين ذاته كما اشار اليه الشارح الجديد للتجريد
وهو مراد ابن كمونة حيث قال في بعض تصانيفه ان البراهين التي ذكروها انما يدل على امتناع
تعدد الواجب مع اتحاد المهية واما اذا اختلفت المهية فلا بد له من برهان اخر ولم اظفر به
الى الآن انتهى لا يقال لو كان الوجوب مشتركا بين اثنين كان لازم ماهية مشتركة بينهما سواء
كان خاصة لهما او عرضا عاما ولذا قالوا الكتابة عارض لزيد وعمرو بواسطة الماهية الانسانية
والحركة الارادية عارضة لهما بواسطة الحيوان والتحيز عارض لهما بواسطة الجسم لانا نقول
ذلك غير واجب لجواز اشتراك ملزومات متعددة في لازم واحد مع عدم اشتراكها في شيء من
الذات والذاتيات كاشتراك الواجب والممكنات المجردة في وصف التجرد والوجود ونحوهما
قوله وقد يستدل عليه اي على نفي المثل المشارك في الحقيقة وكلمة قد التقليلية في امثاله
اشارة الى ضعفه اذ لو كان قويا لكان الاستدلال به كثيرا وانتفاء اللازم كناية عن انتفاء
الملزوم ووجه ضعفه امران احدهما انه مبني على كون التشخص جزءا من الشخص ليلزم تركب
الهوية وثانيهما انه مبني على زعم ان مراد المصنف من المثل المنفي هو الممكن المشارك في الحقيقة
ليكون متمحضا في رد قدماء المتكلمين ولا حاجة الى تخصيص المثل في كلامه بالممكن كما عرفت
ولعل منشأ غلط هذا المستدل ان شارح المقاصد اورد هذا الدليل في رد قدماء

المتكلمين في زعمهم ان ذاته تعالى مشارك لذوات الممكنات وتلخيص الاستدلال انه لو شارك
ممكن له تعالى في الحقيقة النوعية كان كل من الواجب وذلك الممكن ممتازا عن الاخر بخصوصية
زائدة على تلك الحقيقة المشتركة فح لا يخلو اما ان يكون كل من الوجوب والامكان لازم الماهية
المشتركة او يكون الوجوب لازم تلك الماهية مع خصوصيته والامكان لازمها مع خصوصية
اخرى والاول محال مستلزم لكون كل من المشاركين واجبا وممكنا معا وهو اجتماع النقيضين
والثاني محال مستلزم لتركب هوية الواجب من تلك الماهية المشتركة والخصوصية والمرضي
عند الشارح مستلزم لزيادة وجود الواجب وتعينه على ذاته والمرضي عندنا مستلزم لعدم كون
تعين الواجب بتلك الخصوصية والوجوب المترتب عليها مقتضى الذات لعدم كون تلك
الخصوصية مقتضاها والكل بناء الوجوب الذاتي لكن الدليل المذكور على ما ارتضينا لا ينفي احتمال
المشاركة في الحقيقة لجواز ان يكون تلك الخصوصية منفصلا يقتضي الوجود والتعين والوجوب
بخلاف الاولين لان تركب الهوية وزيادة الوجود والتعين على الذات يلزمان في كل حال
وبهذا البيان اندفع الاوهام قوله لقوله تعالى لا اله الا هو قال العلامة في شرح المقاصد
حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الالوهية وخواصها ولا نزاع لاهل الاسلام في
ان تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة وقدم ما يقوم بنفسه كلها من الخواص ونفي
القدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم واما بمعنى عدم المسبوقية بالغير فهو نفس الالوهية ووجوب
الوجود ووافقه الشريف المحقق في القول بان بعثة الانبياء عليهم السلام وتصديقهم بدلالة
المعجزات لا تتوقف على الوحدانية فيجوز فيها التمسك بالادلة السمعية فهذه الآية دليل قطعي
في نفي تعدد واجب الوجوب ونفي تعدد الخالق ونفي تعدد المستحق للعبادة فاتجه على الشارح
امور الاول انه لا وجه لتخصيص هذه الآية بنفي الشريك في الخلق والايجاد الثاني انه لا وجه
لتخصيص دليل حصر وجوب الوجود بما مر من دليل المختلف مع دليل بنقله عن الغير الثالث ان
يقال لا دليل لنا على ان خصوصية المعجزة فعل له تعالى سوى انه لا خالق سواه الآن يقال
الاستدلال هنا بهذه الآية مبني على مذهب من جوزه وليس بما شرعنده ولذا لم يلتفت اليه
في دليل التوحيد الاول وقد عرفت ما فيه قوله ولقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الآية الف
المذكور في هذه الآية اما بمعنى خروج السموات والارض عن هذا النظام المشاهد من فساد الانواع
وترتب الآثار كما هو الظاهر واما بمعنى عدم تكونهما في الاصل كما قال ان كل من يحيط بهما
يعرف ان منشأ الفساد هو تعدد الاله فهي بعبارتها تنفي آلهة متعددة غير الواجب تعالى و
بدلالتها تنفي تعدد الاله قوله والاول قد مر الاشارة اي الاشارة في ضمن دليل نفي المثل
المشارك في الحقيقة كما عرفت تفصيله وما فيه من الخلل وما قيل مبنى الاستدلال على نفي
تعدد الواجب على ان يكون للواجب ماهية كلية بان يقال لو تعدد الواجب لذاته لزم المثل

المتمثل المساوي في القدرة فلا يرد انه لا ينفي وجود واجبين تعين كل منهما عين ذاته او لازم ذاته
ففساده من وجوه اما اولا فلان بناء الاستدلال على الماهية الكلية ينافي صريح كلام الشارح فيما مر
اذ على تقدير ان يكون له تعالى ماهية كلية لكون تعينه ووجوده زائدا على تلك الماهية قطعا
وان كان لازما لها واما ثانيا فلان تخصيص الواجب بمن له ماهية كلية مفسد للتوحيد الاول
واما ثالثا فلان قيد المساوي في القوة مما لا مدخل ههنا بل في برهان التمانع والصواب ان
يؤخذ بدله قيد المشارك في الحقيقة على ان ذلك القيد مبني على الغفلة عما دل عليه كلام الشارح مما
اشار اليه المولى الخيالي من ان البرهان المشار اليه في الآية الثانية انما ينفي تعدد الواجب القادر
على الكمال لا تعدد مطلق الواجب اذ يجوز ان يكون الواجبان القادران متفاوتين في القوة بان
يكون قدرة احدهما ناقصة لا قادرين على الكمال بحيث يتساويان في القدرة وان يكون احدهما
غير قادر بل معطلا ليس من شأنه الخلق او موجبا اما على تقدير كون احدهما معطلا او ناقص
القدرة فظاهر لعدم امكان التمانع واشتراك الضعيف مع القوي في التأثير واما على تقدير
كون احدهما موجبا فلانه لما ثبت حدوث العالم وبطلان مطلق التسلسل فلو وجد واجب كان
معطلا بالضرورة لامتناع استناد الحوادث الى القديم الموجب بدون شروط معدة غير متناهية
وايضا يجوز ان يكون ايجاد الواجب الموجب مشروطا باختيار الواجب المختار فلا يمكن التمانع
بينهما فتبصر واذا لم يدل الدليل المشار اليه على نفي تعدد مطلق الواجب فلا بد لنفيه من دليل آخر
هو ما مر بهذا اراده ونحن بتوفيقه تعالى نقول وجوب الوجود معدن كل كمال عند جميع العقلاء
فانه يقتضي خروج جميع الكمالات الممكنة الى الفعل بالضرورة فهو كلي متواطئ لا يتصور في
افراده تفاوت اصلا عندهم ولذا اتفقوا على انه تعالى في اعلى مراتب الكمالات الممكنة فكلما
ثبت وجوب الوجود لذات يلزمه الاتصاف بجميع تلك الكمالات التي هي خواص الالوهية
وكلما انتفى واحد منها يلزمه ان لا يكون واجب الوجود فلا يكون القادر الناقص القدرة
ولا المعطل ولا الموجب المؤدي الى التعطل في الحيثيات واجب الوجود قطعا بخلاف الموجب
لصفاته فكلما تحقق واجبان يلزم ان يكونا قادرين على الكمال متساويين في القوة والقدرة
فيلزم امكان التمانع المستلزم للفساد فالدليل المشار اليه في الآية ينفي تعدد مطلق الواجب
كما اشار اليه العلامة التفتازاني في شرح العقائد بدلالة كما حققه الشارح كيف ولو كان الامر
كذلك لم يكن نفي تعدد الواجب مؤيدا بالشرع فلا يعتد به عند الاشاعرة مع انك عرفت
اختلاله دليله على هذا المطلب الجليل قوله وقد يستدل عليه اي على نفي تعدد مطلق الواجب
وحاصله انه لو تعدد الواجب لزم وجود الممكن الذي هو مجموعهما بلا علة مؤثرة فيه واللازم
محال ضرورة اذ لو كان له علة مؤثرة فهي اما نفس المجموع وهو محال لامتناع تأثير الشيء في
نفسه او احدهما وهو ايضا محال لاستلزامه كون الواجب الآخر معلولا للواجب العلة لان علية

لذلك المجموع اما باعتبار تأثيره في كل جزء منهما او في احدهما او في انضمام احدهما الى الاخر او في الهيئة
الاجتماعية العارضة للمجموع لكن الانضمام والهيئة لكونهما من الامور الاعتبارية في رجحان فيض الممكن
الموجود هناك لان الامر الاعتباري معدوم في الخارج وكذا المركب منه ومن الموجود بل الممكن الموجود
هناك هو معروض تلك الهيئة فلا يكون شيء علة لذلك المعروض الا باعتبار تأثيره في كل جزء او
في احدهما ولما استحال تأثير الشيء في نفسه بطل احتمال كونه علة للمجموع باعتبار جزء واحد هو نفسه
وباعتبار كل جزء منهما فثبت ان احدهما على تقدير كونه علة لذلك المجموع الممكن المعروض للهيئة
لا يكون علة له الا باعتبار تأثيره في الواجب الاخر فيلزم كون احد الواجبين معلولا وهو محال
مستلزم لكون الواجب ممكنا وهو اجتماع النقيضين او غيرهما وهو ايضا محال مستلزم لكون كل
من الواجبين او احدهما معلولا لغيره والحاصل لو وجد لذلك الممكن الموجود علة مؤثرة فيلزم
اما كون الشيء علة لنفسه او كون الواجب معلولا لغيره والكل محال وما يقال لا نم ان هناك
موجودا اخر سوى كل من الواجبين فقد سبق التنبيه على بطلانه كيف وهناك موجود معروض
الهيئة الاجتماعية ومعروض الاثنينية اي ان هناك معروض الواحد هو كل منهما وان العقل
حاكم بان ذلك المجموع محتاج في وجوده الى كل من الواجبين كاحتياج الاثنين الى الواحد فلا احتياج
لشيء من الواجبين الى شيء واما ما قيل ان الترديد الذي ذكره غير حاصر اذ هناك شق رابع نختاره
وهو جواز ان يكون المجموع بمعنى الكل الافرادي علة للمجموع بمعنى الكل المجموعي واشار اليه
الشارح في رسالة اثبات الواجب فمدفوع بان المستدل صرح بكون العلة فاعلا مستقلا فان
كان كل من الواجبين فاعلا مستقلا لذلك الممكن يلزم التوارد والمستحيل وان كان كل منهما
علة ناقصة ومجموعهما فاعلا مستقلا فذلك علية الشيء لنفسه وايضا لا بد للفاعل المستقل
من تأثير فيلزم معلولية احد الواجبين لا محالة وتحقيق هذا اما قدمنا من ان المركب من عشرة
آحاد يحصل بمجرد ايجاد العاشر بعد التسعة فوجود ذلك المركب عبارة عن مجموع الوجودات
العشرة فليس لذلك المركب وراء الوجودات العشرة وجود اخر يحتاج الى جعل اخر وراء جعل
الوجودات العشرة وهو الذي اثبته الشارح فيما سبق بداهة ويكفيه هذا القدر اذ كما يوجد كل
واحد يوجد العشرة فيجري التطبيق والمنكر هناك انما انكر هذا الوجود اذ عنده يصح
ان يقال كل واحد موجود ولا يصح ان يقال العشرة موجودة وهو خلاف البداهة وليس
مراد الشارح هناك ان للعشرة الموجودة وجودا اخر وراء الوجودات العشرة كما توهمه بعضهم
ههنا اذ ليس ذلك بديهيا ولا محتاجا اليه فكيف يحكم ببداهته واما الحاجة الى اثباته فالمؤثر
في المجموع المؤلف من موجودين منهما عدا اما مؤثر في جميع اجزائه كتأثير الواجب تعالى في الممكنات
او في بعض اجزائه كتأثيره تعالى في الممكن المؤلف من الواجب والممكن كمجموع الذات والصفة
واما اذا لم يكن مؤثرا في شيء من اجزائه لم يتصور منه التأثير فيه فعلى هذا يندفع ان

ان يقال يجوز ان يكون العلة احدهما بشرط انضمامه الى الاخر على قياس ما جوزه في البرهان
المشهور لاثبات الواجب من كون الجزء الاخر علة للكل الى حيث باعتبار معلول واحد على ان نسبة
ذلك الممكن الى كل من الواجبين سواء فان كان كل منهما بشرط انضمامه الى الاخر علة يلزم
التوارد المستحيل والا يلزم الرجحان من غير مرجح لان كلا من الواجبين موجب فيه لا مختار
ولا يجدي القول بتغاير المعلولين بالاعتبار لان العلتين على هذا متغايرتان بالذات فلا بد
من تغاير المعلولين بالذات ايضا بقي ههنا كلام وهو ان ما ذكره الشيخ في التعليقات حيث قال
كل اثنين فالواحد منهما متقدم عليه بطبع اعني انه يتصور وجود الواحد منهما دون الاثنين ولا
يتصور وجود الاثنين الا والواحد موجود فيه وهذه مقدمة كلية اذا اضيف اليها ان واجب
الوجود لا يجوز ان يوجد قبله شيء آية قبلية كانت انتج منهما انه لا يتصور موجود ان متصفان
بوجوب الوجود انتهى يشعر بكون مجموع الواجبين واجبا فلا يحتاج الى علة ويؤيده ان وجود
ذلك المجموع عين ذات المجموع على قول الحكماء ولازم ذاته على قول المتكلمين فالاولى ان يقال
لو وجد واجبان فاما ان يكون مجموعهما الموجود واجبا فيلزم ان يكون الواجب ممكنا ضرورة
احتياج المجموع في وجوده الى كل منهما واما ان يكون ممكنا فيلزم ان يوجد الممكن بلا علة مؤثرة
فيه فظهر ان قوله فتأمل اشارة الى اندفاع الاوهام واما وجه التمريض بقوله وقد يستدل آه
فلعله لما اشرنا من الاولى او للاشارة الى انه مشتمل على التطويل اذ يكفي ان يقال لو تعدد الواجب
لكان مجموعهما ممكنا موجودا فيلزم كون الواجب معلولا سواء لنفسه او لغيره قوله والثاني قد اشير
اليه في الاية وانما قال اشير لما سيشير اليه من ان هناك دليلين احدهما مصرح به في الاية بالنسبة
الى العامة وهو الاقناعي والاخر مشار اليه بالنسبة الى خواص الامة من اولي الالباب وهو
البرهان المسمى ببرهان التمانع وكلا الدليلين عقليان لا ان الاول نقلي والثاني عقلي كما
توهموا ضرورة ان الاستدلال بالاية على نفي تعدد الاله ليس لاجل كونها كلام الله تعالى بل
هو استدلال بطريق القياس الاستثنائي غايته ان الملازمة المأخوذة فيه عادية بل الدليل النقلي
ههنا ليس الا الاية الاولى اعني قوله تعالى لا اله الا هو وقيل انما قال اشير لان الالوهية
غير صريحة في الالهية فانها تحتمل الواجبية والمعبودية ايضا ولان نفي الجمع ليس صريحا في نفي
مطلق التعدد لان نفيه لا يستلزم الانحصار في الواحد لاحتمال الاثنين وفيه نظر اما الثاني
فلما قدمنا من دلالة الاية على نفي تعدد مطلق الاله واما الاول فلان الاله صريح في وجوب
الوجود والقدم الذاتي مع الخواص ومن جملتها الالهية والمعبودية وربما يتعلق الظرف به
باعتبار تضمنه احدهما كما في قوله تعالى وهو الله في السموات وفي الارض ان تعلق الظرف
لتضمنه معنى المعبود وترتب الفساد قرينة على ان تعلقه ههنا باعتبار تضمنه معنى الخالق
المؤثر قوله وقد قيل انها دليل اقناعي آه معارضة لقوله والثاني قد اشير اليه آه ونقض

[illegible]

للدليل المشار اليه بان يقال المطلب هنا برهاني والمشار اليه في الآية اقناعي لا يفيد العلم اليقيني
فلا يصح الاستدلال بها على هذا المطلب وذلك لما ذكره العلامة التفتازاني في شرح العقايد
حيث قال واعلم ان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية والملازمة عادية
على ما هو اللائق بالخطابيات فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم
على ما اشير اليه بقوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض الاية والا فان اريد الفساد بالفعل اى
خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام
وان اريد امكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل النصوص شاهدة بطي السموات ورفع
هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة لا يقال الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما
بمعنى انه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع في الافعال فلم يكن احدهما صانعا فلم يوجد
مصنوع لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء
المصنوع على انه يرد منع الملازمة ان اريد عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان
اريد بالامكان انتهى وحاصل مراده ان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه بالفعل فان اريد
انه كلما امكن التمانع يلزم ان لا يوجد مصنوع بالفعل فذلك ممنوع لجواز ان يتفقا على الايجاد
بالاشتراك في كل مصنوع او بالتوزيع بان يوجد احدهما بعض الكائنات والاخر البعض
الاخر اما في كل وقت او بالنوبة في مدة قصيرة او متطاولة او ان يتفقا على ايجاد احدهما
دون الاخر ابدا مع القدرة وامكان التمانع بينهما وان اريد انه يلزم ح ان لا يوجد مصنوع
بالامكان فمسلم لكن بطلان اللازم ح مم ولو سلم ان امكان التمانع يستلزم التمانع بالفعل
فلا نم انه كلما تمانعا يلزم ان لا يوجد مصنوع بالفعل او بالامكان وانما يلزم ذلك لو كان
التمانع بالفعل مستلزما لعجزهما وعدم كونهما صانعين بالفعل وهو مم لجواز عجز احدهما
دون الاخر فيكون احدهما صانعا ويوجد المصنوع بايجاده هذا مراده مما قبل العلاوة بعد
الثاني ومما بعدها هو الاول وتلخيص مراده ان الآية لا تكون برهانا سواء حمل الفساد
على الخروج عن النظام او على عدم التكوين وفيه قدح لما اشار اليه في شرح المقاصد
من كون الآية برهانا على الثاني فانه بعدما قرر برهان التمانع قال وهذا البرهان
يسمى برهان التمانع واليه الاشارة بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله الآية فان اريد
بالفساد عدم التكون فتقريره ان يقال لو تعدد الاله لم تتكون السماء والارض لان
تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل اما الاول فلان من
شان الاله كمال القدرة واما الاخيران فلما مر من التوارد والرجحان من غير مرجح وان
اريد بالفساد الخروج عما هي عليه من النظام فتقريره انه لو تعدد الاله لكان بينهما
التنازع والتغالب وتميز صنيع كل منهما عن الاخر بحكم اللزوم العادي فلم يحصل بين

بين اجزاء العالم هذا الالتيام الذي باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد ويختل امر الانتظام
الذي فيه بقاء الانواع وترتب الاثار انتهى وذلك القدح بان يقال تعدد الاله لا يستلزم التمانع
بالفعل بطريق ارادة كل منهما وجود العالم بالاستقلال من غير مدخلية قدرة الاخر بل امكان
ذلك التمانع والامكان لا يستلزم الوقوع فيجوز ان لا يقع بينهما ذلك التمانع بل يتفقا
على ايجاده بالاشتراك او يفوض احدهما الى الاخر كما اشار اليه المولى الخيالي ثم اورد عليه
ذلك المولى بان الملازمة قطعية مع حمل الفساد او على عدم التكون حيث قال والتحقيق
في هذا المقام انه ان حمل الآية الكريمة على نفي تعدد الصانع مطلقا فهي حجة اقناعية
لكن الظاهر من الآية نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض حيث قال تعالى لو كان
فيهما اذ ليس المراد التمكن فيهما فالحق ان الملازمة قطعية اذ التوارد باطل فتأثيرهما
اما على سبيل الاجتماع او التوزيع فيلزم انعدام الكل او البعض عند عدم كون احدهما
صانعا لانه جزء علة او علة تامة فيفسد العالم اى لا يوجد هذا المحسوس كلا او بعضا ويمكن
ان يوجه الملازمة بحيث تكون قطعية على الاطلاق وهو ان يقال لو تعدد الاله لم يكن العالم
ممكنا فضلا عن الوجود والا لامكن التمانع بينهما المستلزم للمحال لان امكان التمانع
لازم لمجموع امرين من التعدد وامكان شيء من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم ان
لا يمكن شيء من الاشياء حتى لا يمكن التمانع المستلزم للمحال انتهى فما قيل على الاول
يجوز ان لا يعدم كون احدهما صانعا بالفعل فلا يلزم انعدام الكل او البعض وان اريد
انه يلزم انعدام الكل او البعض بالامكان فبطلان اللازم ممنوع وهم اذ على تقدير عدم
كون احدهما صانعا مؤثرا فيهما يلزم خلاف المفروض وهو كونهما صانعين مؤثرين فيهما
وذلك مصرح به في كلامه وان غفل عنه ذلك القائل وانما يتوجه ذلك اذا عم الاله الصانع
المؤثر فيهما بالفعل وغير المؤثر نعم يرد عليه ابحاث الاول يتوجه عليه ما ذكره العلامة بعد
العلاوة ايضا من ان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه فيجوز ان لا يقع ابدا فلا يلزم
عدم كون احدهما صانعا وان بنى على تسليم العلامة اولا لم يكن تحقيقا الثاني لو سلم
ان التمانع واقع فليقع في بعض المصنوعات لا في كلها فلا نسلم انه اذا لم يكن احدهما
صانعا عند التمانع يلزم ان لا يوجد هذا العالم المحسوس لجواز ان يكون هناك الهان
احدهما مؤثر في السماء من غير تمانع والاخر مؤثر في الارض من غير تمانع فتمانعا في الفلك
العاشر والعنصر الخامس فلم يكن المؤثر في السماء صانعا للفلك العاشر والمؤثر
في الارض صانعا للعنصر الخامس ولم يلزم خلاف المفروض لانهما صانعان مؤثران بالفعل
فيهما الثالث لو سلم ان امكان التمانع في كل مصنوع يستلزم التمانع بالفعل فغايته ما
يستلزمه التمانع هو احد المحالين اما اجتماع الضدين المرادين او اجتماع النقيضين

اعنى عدم كون احدهما او كليهما صانعا مع كونهما صانعين فليكن اللازم هو الاول دون
الثاني اذ ليس احد المحالين اولى باللزوم ولو سلم فليس عدم كون احدهما او كليهما صانعا
لازما وحده بل مع كونهما صانعين في ضمن لزوم اجتماع النقيضين فنجوز ان يوجد العالم
باعتبار كونهما صانعين في ضمنه وما قيل مراده لو وجد صانعان مؤثران فيهما على
سبيل الاجتماع او التوزيع لامكن التمانع ضرورة كون كل منهما صانعا تام القدرة لكن امكان
التمانع محال لاستلزامه المحال فلا يكون احدهما صانعا واذا لم يكن احدهما صانعا يلزم
انعدام كل من السماء والارض وعدم وجوده ان كان التأثير على سبيل الاجتماع ضرورة ان
انعدام جزء العلة التامة يوجب انعدام العلة التامة وانعدام البعض ان كان على سبيل
التوزيع لانتفاء علته التامة ففاسد لان المستلزم لعدم كون احدهما صانعا هو
استحالة التمانع لا امكانه المصرح به في كلام العلامة وهو الظاهر من كلامه فان الظاهر
ان مراده انه بعد استلزامه امكان التمانع عدم كون احدهما صانعا فانما لا يكون
الملازمة قطعية اذا عمم الاله من الصانع المؤثر فيهما لا اذا احضى به على انه بمجرد استثناء
نقيض التالي انتهى قوله لكن امكان التمانع محال تمت اصل المطلوب اعني نفي تعدد الاله
القادر على الكمال وهو الذي اشار اليه العلامة فجعله بعد الاثبات دليلا للملازمة دليله
فاسد مستلزم للمصادرة على المطلوب الرابع ان امكان التمانع ان لم يستلزم التمانع بالفعل
في كل مصنوع فلا يتم ما ذكره من التحقيق وان استلزم فيتم ما ذكره العلامة في التقرير
الاول ايضا بان يقال لو وجد الهان قادران على الكمال لامكن التمانع بينهما في كل مصنوع
وكلما امكن لزم التمانع بالفعل بطريق ارادة الايجاد بالاستقلال وكلما لزم التمانع لم يوجد
مصنوع اصلا لانه لو وجد على تقدير التمانع المذكور اللازم للتعدد فاما بمجموع القدرتين
فيلزم عجزهما او بكل منهما فيلزم التوارد او باحدهما فيلزم الرجحان من غير مرجح لاستواء
نسبة كل ممكن الى قدرة كل من الالهين والكل محال ضرورة وايضا يصح ذلك التقرير
على قياس ما ذكره في التوجيه الثاني بان يقال لو تعدد الاله القادر على الكمال لم يمكن
مصنوع فضلا عن الوجود والا لامكن بينهما تمانع بارادة كل منهما الاستقلال في ايجاده
بعين ما ذكره في ذلك التوجيه لكن امكان التمانع المذكور محال كما قررنا الى مثل التوجيه
في حصر مطلق الى لعبه لا خالقية السماء والارض فقط والظاهر من الآية هو الاول بل نفي
تعدد مطلق الاله وما ذكره من ان ليس المراد التمكن فيهما مختل لان المراد تمكن الآلهة
التي اتخذوها من الارض كما دل عليه ما قبل الآية حيث قال الله تعالى ام اتخذوا آلهة
من الارض هم ينشرون لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولا يلزم منه تمكنه تعالى فيهما
وانما يلزم ذلك لو كان قوله تعالى الا الله استثناء متصلا والى جميع ذلك اشار البيضاوي

سكوني على الخيالي

قوله يستلزم للمصادرة اقول
الا ان يقال اللازم من الاستثناء
المذكور بطلان تعدد ومطلق الآلهة
والمطلوب نفي تعدد الالهة المؤثرة فيهما
فدل بانه لا يستلزم جعل الاول دليلا للملازمة
دليل الثاني فافهم منه

البيضاوي حيث قال وصف بالا لما تعذر الاستثناء لعدم شمول ما قبلها لما بعدها
ودلالته على ملازمة الفساد لكون الالهة فيهما دونه تعالى والمراد ملازمته لكونها مطلقا
او معه تعالى انتهى فالحق ان لتوجيه الثاني لقطعية الملازمة صحيح دون الاول
فاعلم هذا المقام قوله ويمكن ان يقال ان التعدد يستلزم آه يعني انه كما يستلزم
عادة فرض وجودهما فساد النظام المشاهد كذلك يستلزم عقلا استلزاما قطعيا امكان
التمانع والتخالف وان اتفقا وتلك الآية باعتبار كل استلزام حجة على التوحيد
فهي باعتبار الاستلزام العادي صريحة في الدليل الاقناعي وباعتبار الاستلزام العقلي
القطعي مشيرة مع ذلك الى برهان يسمى عندهم ببرهان التمانع فهذا الجواب جواب
يشير الى المراد بان ليس المراد من الدليل المشار اليه هو الدليل الاقناعي المصرح به
بالنسبة الى العامة بل البرهان المشار اليه في ضمنه بالنسبة الى الخواص من اولي
الالباب فاندفع بعض الاوهام وذلك البرهان على ما في كتب القوم بان يقال لو وجد
الهان متصفان بالفعالية بشرائط الالوهية من كمال العلم والقدرة والارادة وغيرها
لامكن بينهما تمانع بان يريد احدهما كون هذا الجسم في هذا الزمان مثلا ابيض او في
هذا المكان والاخر كونه فيه اسود او في مكان آخر لكون كل منهما قادرا على الكمال على كل
ممكن في كل وقت لكن امكان التمانع المذكور محال لان نفي التمانع محال وامكان المحال
محال اذ لو امكن امكانه لامكن نفيه فلا يكون محالا وانما قلنا ان نفي التمانع محال اذ لو
فرض وقوعه فاما ان يحصل مراد احدهما دون الاخر فيلزم عجز الاخر من تنفيذ القدرة
في الممكن فلا يكون الها قادرا على الكمال وقد فرض انه اله قادر على الكمال وهو اجتماع
النقيضين او يحصل مراد كل منهما وهو وقوع اجتماع الضدين وهو كون الجسم ابيض واسود
او في مكانين مختلفين معا او لا يحصل مراد شيء منهما فيلزم عجزهما وهو خلاف المفروض
ايضا وايضا يلزم خلو الجسم عن الحركة والسكون فيما اذا كان التمانع فيهما وهو محال
ايضا وهذا البرهان كما ترى ينفي تعدد مطلق الاله القادر على الكمال لان منشأ لزوم
امكان التمانع قدرتهما على الكمال سواء كانا خالقين مؤثرين بالفعل او لم يكونا ولذا
لما قصد جعله دليلا على نفي تعدد الاله الخالق بالفعل لم يكتف بلزوم العجز المنافي لكمال
القدرة بل زاد في محذور الشق الاول قوله فلا يكون خالقا وقد فرض كونه خالقا هف
ولعله التفت الى ما قيل غاية لزوم العجز هو الاحتياج الى الغير في تنفيذ القدرة وعدم
سد الغير طريق الايجاد عليه والمنافي للوجوب الذاتي هو الاحتياج في الوجود لا في الافعال
فلا يقوم هذا البرهان على نفي تعدد مطلق الواجب لجواز ان يكون ناقص القدرة بخلاف
ما اذا اقيم على نفي تعدد الاله الخالق بالفعل اذ يلزم ح خلاف المفروض المستلزم للاجتماع

العجب هو المولى الخيالي

ف

النقيضين في الشق الاول والثالث في كونهما خالقين وغير خالقين واجيب عن ذلك
بان مطلق الاحتياج الى الغير سواء في الوجود او في الايجاد او في شيء آخر مناف للوجوب
الذاتي بالاجماع القطعي وما قيل انما يتم الجواب على مذهب من يقول بحجية الاجماع
مدفوع بان ليس المراد من الاجماع هنا اجماع المجتهدين على حكم فرعي لا طريق
الى العلم به سوى الدليل السمعي وهو المختلف في حجيته بل المراد اجماع جميع العقلاء
على ان واجب الوجود منزه عن جميع سمات النقص وقد مر منه الاشارة ولا شبهة
في ان اجماعهم على مقتضى عقولهم يفيد علما قطعيا الا يرى انه لا دليل لنا على ان قدرته
تعالى شاملة لساحة الامكان الذاتي بحيث لا تقف عند حد سوى وجوب الوجود والجمع
على كونه معدن لكل كمال ممكن بحيث لم يبق في القوة كمال متوقع اصلا ثم انه غير الحصر
في دليلهم الى النقيضين لان استحالة اجتماع الضدين لاجل استلزامه اجتماع النقيضين
ولان ارتفاع الضدين غير محال في جميع الصور بخلاف ارتفاع النقيضين واقول لما
احزح البرهان عن مجراه التطبيقي اخل به من وجوه اما اولا فلان التعرض بقيد الخلق مما
لا دخل له في لزوم امكان التمانع لما اشرنا من ان منشأ اللزوم كمال قدرتهما فان كمالهم
وجوب الوجود وكمال القدرة فالبرهان كما ينفي تعدد الاله الخالق ينفي تعدد مطلق الواجب
والا فلا ينفي تعدد الخالق ايضا لجواز ان يكون هناك خالقان متفاوتان في القدرة
لم يتمانعا لعدم امكان التمانع بين القوي والضعيف واما ثانيا فلانهما اذا تمانعا
في وجود ممكن وعدمه ولم يحصل مراد من اراد العدم فلا نسلم انه يلزمه ان لا يكون خالقا
بارادة اخرى متعلقة بممكن آخر لان الخلق لا يكون بارادة العدم بل بارادة الوجود
ولا يلزم من العجز في احدى الارادتين العجز في الارادة الاخرى اذ بعد ما لم يكن نفس
العجز ف القول يجوز ان يكون هناك خالقان على سبيل التوزيع تمانعا في وجود ما
اوجده كل منهما فلم يحصل في كل من التمانعين مراد من اراد العدم وحصل مراد من اراد
الوجود فيهما فان قلت بل المراد من التمانع الممكن هو ان يريد احدهما وجود ممكن في
وقت ما والآخر نقيضه اعني عدم وجود شيء من الممكنات ابدا فان حصل مراد من اراد
الوجود فلا يكون من اراد العدم خالقا اذ لا يصح له مع هذه الارادة ارادة وجود شيء في
الجملة وان حصل مراد من اراد العدم فلا يكون من اراد الوجود خالقا قلت اذا لم يصح
له مع هذه الارادة وجود شيء لم يصح فرضه خالقا ايضا لامتناع الخلق بدون ارادة
الوجود على انا نقول اما ان يصح له مع هذه الارادة وجود شيء فيجوز ان يكون خالقا
باعتبار الارادة الثانية او لا يصح فلا نسلم انه لو وجدا تمانعا في الجملة يلزم امكان
ذلك التمانع ولا مخلص الا بان يجعل التمانع على هذا والخالق في كلامه بمعنى نافذ التقدير

التقدير

التقدير والارادة في الكائنات موجودات كانت او عدمات كعدم الايمان من الكافر ويؤيده
ما سيأتي من المصنف ان الكفر والمعاصي بخلقه تعالى وارادته فاذا لم يحصل مراد من اراد
جانب العدم يلزم ان لا يكون خالقا نافذ التقدير والارادة وفيه ما فيه واما ثالثا
فلانا لا نسلم انه اذا لم يحصل مراد من اراد الوجود يلزم ان يكون عاجزا وانما يلزم ذلك
لو كان نسبة الممكن الى طرفي الوجود والعدم سواء وذلك ممنوع كيف وقد ذهب كثير
من الحكماء الى ان العدم اولى بالممكن فيجوز ان يكون عدم حصول مراد من اراد الوجود
لرجحان جانب العدم لا لقصور في القدرة حتى لو تعلقت الارادة بالعكس انعكس
الامر في حصول المراد وان بني على بطلان الاولوية الذاتية للممكن باحد الجانبين فيتجه
عليه ان ادلة بطلانها منظور فيها كما سبق اليه الاشارة ولتخليص البرهان عن هذه
الورطة جعلوا التمانع الممكن بين الضدين الوجوديين لا بين النقيضين وان غفل
عنه الشارح **قوله** فان منع استلزامه امكان التخالف آه بان يقال لا نسلم انه لو تعدد
الاله الخالق يلزم امكان التمانع لجواز ان يجب اتفاقهما اما باقتضاء ذاتهما ايجاد الخير
او ايجاد ما غلب فيه الخير واما باقتضاء ذاتهما الاتفاق دائما وللقائل ان يقول هذه
الاسانيد كلها باطلة اما الاولان فلانهما يستلزمان عدم اقتدار شيء منهما على بعض الممكنات
وهو الذي تساوى فيه الخير والشر او الخير فيه مغلوب ولا خير فيه وايضا نفرض التمانع
فيما كان فيه الخير والشر متساويين مع انهما مبنيان على كون ارادة الواجب تابعة
للمصالح وهو باطل عند الاشاعرة والى الكل اشار صاحب المقاصد وان زعم المانع
جواز امتناع ما عدا ما تمحض فيه الخير او غلب فنقول لزوم الشر لاحد جانبي الفعل غالبا
مخالف للمذهب فان ترتب الخير والشر تابعا وبالجملة والواجب عادة والقادر على كل ممكن
قادر على كل من طرفي الفعل والترك من غير ترتب شر على شيء منهما بل قادر على كون المنافع
تابعة للجانب الذي يختاره واما الثالث فلانه يستلزم فيما اراد احدهما احد الطرفين عجز
الاخر عما هو ممكن في نفسه اعني ارادة الطرف الاخر وتأثير قدرته فيه لا يقال ان اريد انه
ممكن ذاتي فمسلم لكن الممكن الذاتي يجوز ان يكون ممتنعا بالغير وهو ارادة احدهما الطرف
الاول وليس عدم تعلق القدرة بالممتنع بالغير عجزا والا لكان الاله الواحد ايضا
عاجزا اذ لا يبقى قادرا على ايجاد ما اوجده لامتناع تحصيل الحاصل وكذا لا يتعلق
قدرته بايجاد ما يقتضيه ذاته من الصفات ولا باعدامها وان اريد انه ممكن وقوعي
لا امتناع فيه لا بالذات ولا بالغير فممنوع كيف وعلى تقدير اقتضاء ذاتهما ذلك
الاتفاق يكون تعلق ارادة احدهما باحد الطرفين محيلا للطرف الاخر لانا نقول
نفرض تعلق الارادتين معا بحيث لا تقدم لتعلق احدهما على تعلق الاخرى فيكون

قوله وفيه ما فيه فان الخلق
في كلام المصنف انما يصح في الايجاد
المتصف بالوجود والذا انطبق
عليه الارادة ذات ملته
للوجود والعدم ... واما
يصح النقد ... الخالق يصح
النفوذ ... قوله تعالى
احسن الخالقين ولذا اوقع
الى عطف الارادة ايضا
الا ان يقال الخلق في الخلق يصح
التقدير النافذ ... قوله
تعالى خلق الموت والحيوة ... يصح
تقدير ان يكون ... ان يكون
عدم الحيوة ... الى هذا
... الخالق الواجب ... قدس سره

[illegible]

تعلق كل من الارادتين بالممكن الصرف فلو وجب الاتفاق لزم العجز عن هذا الممكن الصرف
فلا يكون الهها قادرا على الكمال بخلاف عدم تعلق القدرة بعد ما كان ممتنعا بالغير باقتضاء
علته التامة او باقتضاء ذات الواجب فان الصادر من الذات بالايجاب متقدم على الصادر
بواسطة الارادة والاختيار وبهذا الجواب دفعوا النقض المتوجه على برهان التمانع
بجريانه في عدم الوحدة الواحد بان يقال لو فرض تعلق ارادته باعدام ما اوجبه ذاته
من الصفات فاما ان يحصل كل من مقتضى الذات والارادة وانه محال او لا يحصل شيء منهما
وهو ارتفاع النقيضين او لا يحصل احدهما فيلزم العجز او تخلف المعلول عن علته التامة
وكذا الكلام فيما فرض تعلق ارادته باعدام المعلول مع وجود علته التامة او بايجاد
الموجود ولا يتوجه عليه انه يجوز ان يكون فرض تعلق الارادتين معا فرض محال لانا
نقول بعد استواء نسبة كل الى كل ممكن في كل وقت يكون تقدم تعلق احدى الارادتين
على تعلق الاخرى رجحانا من غير مرجح ففرض المحال فرض التقدم فلا حاجة الى فرض
المعية وهو المراد مما ذكره الشريف المحقق في حواشي شرح حكمة العين حيث قال لا خفاء
في امكان ارادة احدهما حركة زيد في وقت معين فلا يخلو اما ان يكون للاخر ارادة سكونه
في ذلك الوقت او لا والثاني يوجب عجزه اذ لا مانع من ذلك الا الارادة الاولى ضرورة
انه ممكن في نفسه وعلى الاول يلزم امكان اختلاف الارادة فان وقع لزم وقوع احد
الامرين اما اجتماع المتنافيين او العجز والا لزم امكان احدهما وامكان المحال محال انتهى
وعليه يبتنى ما ذكره العلامة التفتازاني في شرح المقاصد حيث قال فان قيل ما ذكرتم
لازم في الواحد اذا اوجد المقدور فانه لا يبقى قادرا عليه ضرورة امتناع ايجاد الموجود
فيلزم ان لا يصلح للالوهية قلنا عدم القدرة بناء على تنفيذ القدرة ليس عجزا بل كمالا
للقدرة بخلاف عدم القدرة بناء على سد الغير طريق القدرة عليه فانه عجز بتعجيز الغير
اياه انتهى يعني عجز عن الممكن بالنسبة اليه وهو ظاهر فما قيل يلزم على هذا ان يكون الواجب
قادرا على اعدام المعلول مع وجود علته دفعا للعجز وهذا يستلزم جواز تخلف المعلول عن علته
التامة وهو خلاف تقرير القوم وهم قوله فالجواب انه لا يخلو الخ جواب عن المنع المذكور اما
بتغيير الدليل الثالث رابعه الممنوع الى الدليل المصرح بنص الاية لكن بحمل الف على عدم التكون
بان يقال لو وجد الهان قادران على الكمال صانعان للعالم لم يوجد بالفعل مصنوع
فضلا عن العالم اذ لو وجد شيء على تقدير التعدد فالعلة التامة لوجوده اما قدرة
كل منهما مع ارادته فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي وهو محال
كما تقرر في محله او قدرة احدهما مع ارادته فلا يكون الآخر خالقا او مجموع القدرتين مع
ارادتيهما فيلزم عجزهما عن الخلق والايجاد كما قيل واما بتغييره الى الدليل الثالث رابعه الاخر

سالكوتي

خلخالي

الاخر بان يقال لو تعدد الاله الصانع للعالم لزم ان يكون وجود العالم مستندا اما الى
كل من القدرتين او احدهما او مجموعهما والكل محال كما قيل واما بطريق ابطال السند
الذي هو جواز الاتفاق المستفاد من سند المانع الاخص وهو وجوب الاتفاق بان
يقال لو جاز اتفاق الصانعين تعاليا في موجود لزم احد المفاسد لان العلة التامة
لوجود ذلك الموجود اما كل من القدرتين او احدهما او مجموعهما والكل محال كما قيل وما قيل
على الثالث من ان غاية ابطال السند بذلك الدليل استحالة الاتفاق وهي لا تستلزم
الممنوع الذي هو لزوم امكان التخالف لجواز ان يكون التخالف محالا ايضا فاسد
لانه اذا استحال كل من الاتفاق والتخالف لم يكن شيء منهما قادرا على شيء من جانبي
الفعل والترك كالجمادات التي ليس من شانها الاتفاق ولا الاختلاف في فعل اختياري
لعدم كونها فاعلة بالقدرة والارادة وذلك في الفاعل المختار قطعي الفساد ثم يتوجه
على الثالث على تقدير ان ما ذكره في هذا الجواب انما ينفي جواز اتفاقهما واشتراكهما في
ايجاد مخلوق واحد لا في ايجاد مطلق المخلوقات ولو بطريق التوزيع كما زعمه المعتزلة
الزاعمون بخلق العباد افعالهم وخلق الواجب تعالى ما عداها وكما زعمه الثنوية والمجوس
بان خالق الخير النور او يزدان وخالق الشر الظلمة او اهرمن اذ للقائل ان يختار الشق
الثالث ويقول على تقدير اتفاقهما على ايجاد المصنوعات بالاشتراك التوزيعي يكون
قدرة كل منهما مع ارادته علة تامة لوجود ما اوجده ولا يكون وجوده بكل من القدرتين
ولا بمجموعهما بل بقدرة احدهما الذي هو موجده ولا يكون واحد منهما خالقا لما اوجده
الاخر فان اراد ان عدم كون الاخر خالقا خلاف المفروض لانه فرض خالقا للكل موجودا
فذلك خلاف الواقع في الصورة المذكورة بل انما فرض خالقا لبعض المخلوقات وان
اراد ان عدم كون الاخر خالقا لشيء من المخلوقات خلاف المفروض فمسلم لكنه لم يلزم
مما سبق بل اللازم عدم كونه خالقا فيما اوجده متعلق الارادتين والقدرتين وان اراد
س ان عدم كونه خالقا ولو لبعض المخلوقات نقص لا يليق بشان الاله كما يظهر من الاجوبة
فهو اول المسئلة فالصواب ههنا ايضا ما فعله القوم وهو ان يبين اولا لزوم امكان
التمانع للتعدد وبابطال وجوب الاتفاق المذكور بابطال سند المنع المذكور بما ذكرنا على
وفق مرادهم ثم يبين عدم تعدد مطلق الواجب القادر على الكمال سواء كان خالقا
بالفعل او لا بالبرهانين اللذين ذكروهما قال المص في المواقف واما المتكلمون فقد قالوا
يمتنع وجود الهين جامعين لشرائط الالوهية لوجهين الاول انه لو وجد الهان قادران
على الكمال لكان نسبة المقدورات اليهما سواء اذ المقتضي للقدرة ذاتهما ومصحح
المقدورية هو الامكان فيستوي النسبة فاذا يلزم وقوع هذا المقدور المعين اما

كفوي

محمد شريف والمولى كفوي

اما بهما وانه محال لما بينا من امتناع مقدور بين قادرين واما باحدهما ويلزم الترجيح بلا
مرجح قال الشريف فلو تعدد الاله لم يوجد شيء من الممكنات لاستلزامه احد المحالين اما
وقوع مقدور بين قادرين واما الترجيح بلا مرجح الثاني برهان التمانع الذي قد تقرره
اقول ارادوا بوقوع المقدور بهما وقوعه بكل من القدرتين وهو الممتنع المقدور بين
قادرين ولم يتعرضوا لوقوعه بمجموعهما لان للتمانع عندهم معنيين احدهما ارادة احد
القادرين وجود المقدور والاخر عدمه وهو المراد بالتمانع في البرهان المشهور ببرهان
التمانع كما سبق تقريره وثانيهما ارادة كل منهما ايجاده بالاستقلال من غير مدخلية
قدرة الاخر فيه وهو التمانع الذي اعتبروه في امتناع مقدور بين قادرين وهذا
البرهان مبني عليه ووقوعه بمجموع القدرتين مع ارادة كل منهما الاستقلال فيه يوجب
عجزهما لتخلف مراد كل منهما عن ارادته فلا يكونان الهين قادرين على الكمال فعلى تقدير
كونهما الهين قادرين على الكمال يلزم احد المحالين الذين ذكرهما وحاصل هذا البرهان
انه لو وجد الهان قادران على الكمال لامكن بينهما تمانع بالمعنى الثاني ايضا واللازم
باطل اذ لو تمانعا واراد كل منهما الايجاد بالاستقلال يلزم اما ان لا يقع مصنوع اصلا
او يقع بقدرة كل منهما او باحدهما والكل باطل فظهر انه على تقدير التعدد لو وجد مصنوع
لزم امكان احد هذين المحالين اما امكان التوارد واما امكان الرجحان من غير مرجح والكل
محال وبهذا الاعتبار اشار العلامة التفتازاني والشريف المحقق الى ان الملازمة في
الاية يمكن ان تكون قطعية بناء على هذا البرهان مع حمل الفساد على عدم التكون وان لم
تكن قطعية بناء على برهان التمانع على عكس ما زعمه بعضهم ههنا هكذا يجب ان يحقق
هذا المطلب الجليل لا كما زعمه الشارح لا يقال لعل مراده ذلك لانا نقول يأباه قوله
لانا نقول تعلق ارادة كل منهما آه ويأباه تقييد الاية بالالهين مع انك ستعرف
اختلال ما يذكره في اتمام البرهان قوله لا يقال انما يلزم العجز اذا انتفى القدرة آه
يعني لا نم انه على الثاني اي على تقدير عدم كفاية شيء من القدرتين مع الارادة يلزم
عجزهما لجواز ان يكون عدم كفاية القدرة مع الارادة لكون تلك الارادة ارادة الايجاد
بالاشتراك لا لارادة الايجاد بالاستقلال ليلزم العجز فان القدرة انما تؤثر على
وفق الارادة فكما ان الارادة اذا تعلقت في الازل بوجود العالم فيما لا يزال فلا
تؤثر القدرة الا في وجوده اللايزالي فكذا اذا تعلقت بوجوده بالاستقلال
بالاشتراك فيتصور في تاثير القدرة وتعلق الارادة زيادة ونقصان فليكن
عدم الكفاية ههنا للتنقيص التابع لارادة الاشتراك وهو لا ينافي الاقتدار على
الايجاد بالاستقلال ليلزم عجزهما ولم يورد المنع على لزوم المحذور في الشق الاول لان

مطلب ان التمانع برهان

لان كون قدرة كل مع ارادته كافية في وجود العالم لكونه حكما ايجابيا لا يتصور الا
بان يكون الكل علة تامة مستقلة بالتاثير بخلاف سبب الكفاية نعم لو اسند الكفاية
في الشق الاول الى مجرد القدرة لامكن ايراد المنع ههنا على الملازمة الاولى او على كل
من الملازمتين بان يقال انما يلزم اجتماع المؤثرين التامين على معلول واحد ان
اراد كل منهما الايجاد بالاستقلال لكن يجوز ان يريد كل منهما الايجاد بالاشتراك
وايضا انما يلزم العجز لو انتفى القدرة على الايجاد بالاستقلال آه لكن فرق بين اسناد
الكفاية الى مجرد القدرة وبين اسناده الى مجموع القدرة والارادة واما تعرضه في
الجواب للملازمة الاولى فهو للتنبيه على ان الملازمة الثانية كالاولى في البداهة
وعدم قبول المنع لا لاجل انه اورد في السؤال المنع على كل من الملازمتين فلا
اضطراب في كلامه كما توهموا قوله لانا نقول تعلق ارادة كل آه ترك القدرة
ههنا لانها تابعة للارادة في التاثير واراد بالارادة ارادة الايجاد بالاستقلال
فهو اثبات للملازمة الممنوعة بتحرير المراد بان يقال المراد بالارادة في جميع
الشقوق الثلثة ارادة الايجاد بالاستقلال فعلى هذا ان كان ارادة كل منهما كافيا
في وجود العالم المراد موجبا لتاثير كل من القدرتين بالاستقلال لزم اجتماع المؤثرين
التامين وان لم يكن شيء من الارادتين كافيا فيه بل الكافي مجموعهما يلزم عجزهما
لتخلف مراد كل منهما عن ارادته وهاتان الملازمتان بينتان لا تقبلان المنع ولما
توجه عليه ان يقال على هذا التحرير يندفع المنع عن تلك الملازمة لكن يتوجه على
الدليل ان الترديد بين الشقوق الثلثة غير حاصر اذ بقي هناك احتمال رابع جوزه
المانع وهو احتمال ارادتهما الايجاد بالاشتراك وتاثير قدرتهما على وفق ارادتهما اجاب
عنه بقوله وما اوردتم في سند المنع آه فكانه قال واما احتمال ارادتهما الايجاد بالاشتراك
فهو باطل لان ارادة الاشتراك في حمل الخشبة من الحاملين لامكان الزيادة والنقصان
في تاثير قدرتيهما ولما لم يتصور الزيادة والنقصان في تاثير قدرة الواجب لاقتضائهما
بالاجسام والجسمانيات القابلة للانقسام لم يمكن تعلق ارادة الواجب بالايجاد بالاشتراك
والا لزم تخلف المراد عن الارادة فما ذكرتم في سند المنع اي في تنويره اذ السند يعني
ما يذكر لتقوية المنع شامل للتنوير لا يفيد تجويز العقل ذلك الاشتراك في ارادة
الواجب لانه قياس مع الفارق البين وحاصل كلامه لو جاز منهما ارادة الايجاد
بالاشتراك لزم الزيادة والنقصان في تاثير قدرة الواجب فيلزم ان يكون الواجب
جسما وقدرته جسمانية تنقسم باعتبار محلها هذا وفيه نظر لان تعلق الارادة بفعل
بالاشتراك من جملة الممكنات كما صدر من الحاملين فيلزم ان يكون مقدورا للواجب

ولذا ذهب الاستاذ الى ان افعال العباد واقعة بمجموع القدرتين في اصل الفعل وما
ذكره من لزوم الجسمية والجسمانية ظاهر المنع فلا ينبغي الاكتفاء بامثاله في هذا المطلب الجليل
فما ذكره من الوجه المتانين ضعيف جدا قوله اذ في هذه الصورة ينقص كل واحد منهما آه الميل
مبدأ الحركة الذاتية طبيعية كانت او قسرية او ارادية ولا ميل في الحركة العرضية كحركة جالس
السفينة بحركتها فان الميل فيها لا في الجالس واشار به الى ان حركة الخشبة من موضع الى آخر
عرضية بسبب الحركة الارادية للحاملين التابعة لميلها ولكل منهما ميل في القوة لو خرج الى
الفعل لاستقل به في الحمل لكنهما قسما ذلك الميل بينهما الى قسمين فاخرج احدهما من القوة
الى الفعل احد القسمين والاخر القسم الاخر فكان تنقيص كل منهما عن ذلك الميل بقدر ما
اخرجه الاخر من القوة الى الفعل والزيادة والنقصان في الميل الخارج الى الفعل تابعان
لتشديد الاعصاب واضعافها والاظهر ان يقال ينقص كل واحد منهما عن القوة التي بها
يستقل في الحمل قدر ما يتممها ما صدر عن الاخر قوله وليس واحد منهما بهذا القدر من الميل
فاعلا مستقلا آه لعله اراد ان نفي عجزهما اللازم للشق الثاني ليس بمحذور بل المحذور
ما يلزمه ذلك العجز من عدم كونهما خالقين مستقلين وهو خلاف المفروض الذي هو كونهما
خالقين مستقلين وفيه ان الدليل على هذا انما ينفي تعدد الخالق بالاستقلال لا تعدد
الخالق مطلقا ولو بالاشتراك الاجتماعي الا ان يقال لما بطل احتمال ارادتهما الايجاد بالاشتراك
الاجتماعي بما ذكره في هذا الجواب بطل احتمال تعدد الخالق بالاشتراك الاجتماعي ايضا لا
ان اجتماع تعدد الخالق بالاشتراك التوزيعي لم يبطل بهذا الجواب ايضا فتوجه ما نقل القوم
كما عرفت فانفتق هذا المقام والحمد على المتفضل المنعام قوله ليس المؤثر الا تعلق القدرة
والارادة المشهور عند الاشاعرة نسبة التاثير الى القدرة وعند الماتريدية الى الصفة
التكوين لا الى الارادة فعطف الارادة هنا على القدرة اما مبني على كون مجموع القدرة والارادة
مؤثرة كون الارادة مؤثرة ايضا او على جعل التاثير اعم من التاثير بالذات او بالواسطة
فان الارادة مؤثرة في تاثير القدرة المؤثرة في المقدور وذلك ان نقول التاثير المختص بالقدرة
هو بمعنى الايجاد والمراد هنا تاثير العلة التامة التي هي مجموع القدرة والارادة وهو
بمعنى الايجاب وان نقول الواو بمعنى مع اي القدرة المقرونة للارادة فلا يلزم اسناد
التاثير الى الارادة قطعا قوله وكلهم دعوا المكلفين اولا آه اي قبل سائر التكاليف
او قبل التكليف بالتوحيد بل [illegible] وهذا ينظر ما سبق منه في بحث النظر من ان التكليف
اولا بالاقرار والانقياد لا بالايمان [illegible] بل ليس بشيء بل التكليف اولا بالايمان والتكليف
والتكليف بالاقرار لانه لا دليل على قبول الايمان سواه فالآية في كلمة الشهادة المكلف

اما مبني على جعل [illegible] التاثير مؤثر في الجزاء او على ان يكون العطف قبل [illegible] صح صح

المكلف باقرارها بمعنى واجب الوجود المستجمع لشرائط الالوهية لا بمعنى المعبود بالحق
فقط قوله قال الله تعالى اتعبدون ما تنحتون الآية الهمزة للانكار الواقعي لا الانكاري
الوقوعي اذ عبادتهم للاصنام واقعة لكنها غير لائقة ثم ان ما سبق منه من الاقتباس من
قوله تعالى ولا يشرك بعبادة ربه احدا دال على ما هو المطلوب من عدم صحة تشريك احد
من الموجودات وهذه الاية تدل على عدم صحة تشريك الاصنام التي نحتوا وعملوها بايديهم
ومع ذلك انما غرضه بهذه الاية بعد الاقتباس المذكور لان قوله تعالى والله خلقكم وما
تعملون متضمن لدليل عدم صحة الاشراك لان المعبود يجب ان يكون نافعا او ضارا
ليعبده لجلب نفع او دفع ضرر ولا شيء بصالح لذلك سوى الله تعالى لان ما سواه
مخلوق له تعالى فان كان عبادتهم للاصنام لاجل ذوات الاخشاب فهي مخلوقة له تعالى وان
كانت لاجل الصورة الانسانية والملكية او غيرهما من الصور المخصوصة الحاصلة لتلك
الاخشاب من نحتهم وعملهم فهي ايضا مخلوقة لله تعالى فقد ظهر ان كلمة ما في قوله تعالى وما
تعملون سواء حملت على المصدرية كما هو الظاهر والمعنى والله خلقكم وعملكم او على الموصولة
والمعنى والله خلقكم والشيء الذي تعملون فالآية دالة على ان افعال العباد مخلوقة له تعالى
اذ الفعل بمعنى التاثير امر اعتباري ليس من الاعيان بل المراد بالفعل المخلوق هو الامر الموجود
الحاصل بذلك التاثير وهو الحاصل بالمصدر بمعنى الهيئة الحاصلة للفاعل او المنفعل وذوات
الاخشاب ليست مما يعملونه بل بما يعملون هو الهيئة الحاصلة لتلك الاخشاب من نحتهم واذا
كانت الهيئة الحاصلة للمنفعل مخلوقة له تعالى كانت الهيئة الحاصلة للفاعل مخلوقة له ايضا
قطعا اذ لا فرق بينهما ولا قائل بالفصل بينهما قال المص ولا ظهير له اي لا معين فيما يحتاج اليه
في اصل الفعل هذا ان حمل قوله لا شريك له على معنى لا شريك له في الخلق والايجاد كما حمله الشر
وان حمل على معنى لا شريك في الالوهية كما قلت فالمراد ههنا لا معين له بان يكون شريكا في
الخلق او فيما يتوقف هو عليه كتعلق ارادته ولما كان الواجب تعالى مستقلا في الايجاد وتعلق
الارادة لم يتصور ان يكون له معين لا في الايجاد ولا في تعلق الارادة وايضا ذلك المعين
ان كان واجبا فقد بطل وان كان ممكنا فاعانته للواجب غير ممكن لان اعانته موقوفة
على ايجاد الواجب تلك الاعانة وما قيل الاعانة انما يكون للعاجز ففيه نظر لفقد العجز في
الاعانة في حمل الخشبة فليتامل قوله لا بطريق حلول الشيء في المكان آه حمل الحلول في كلام
المص على المعنى اللغوي الاعم من حلوله في المكان ومن الحلول الموجب للنعت الى المحل كحلول
الصفة مع ان قوله فيما سيأتي ولا في جهة وحيز مغن عنه بناء على ان الحيز لكونه شاملا لحيز
الجوهر الفرد ومكان الجسم اعم من المكان وسلب الاعم يستلزم سلب الاخص لان الظ
ان مراد المص من هذا الكلام رد النصارى كما يفهم من المواقف وعلى تقدير حمل الحلول على

الاصطلاحي المحوج لا يتم لجواز ان يكون قولهم بحلول الذات في بدن المسيح او في نفسه بطريق
الحلول في المكان وان دل كلام المصنف في المواقف على ان مراد النصارى هو الحلول الاصطلاحي
فانه في حلول القديم في الحادث محل نظر ظاهر بل الظاهر من كلام بعضهم هو حلوله فيه بطريق الحلول
في المكان كما ستنقله مع ان الحيز بمعنى الوضع ليس اعم من المكان بحسب الحمل بل بحسب التحقق فلكل منهما
معنى مغاير لمعنى الآخر ولا بأس بسلب المفهومات المتغايرة المستلزمة بعضها البعض في مقام
التنزيه الكامل والحلول المحوج عند المتكلمين منحصر في حلول الصفة في الموصوف اذ لم يثبت عندهم
حلول الصور في الهيولى **قوله** لتنزهه عن المكان والحيز الظاهر انه استعمل الحيز في معناه الاعم
وهو الوضع لان سلب الاعم ادخل في نفي الاخص ولئلا يتوهم ان سلب الاخص لثبوت الاعم
نعم قد يستعمل مرادفا للمكان لكن يأباه ضمير التثنية في قوله لكونهما من خواص الاجسام والجسمانيات
فمراده من الجسمانيات اعم من العوارض والجوهر الفرد وما تألف منه غير قابل للابعاد كالخط و
السطح الجوهريين وانما تعرض بالعوارض لان المراد نفي حلوله في المكان اعم من ان يكون حلولا
بالذات كما في حلول الاجسام او بالتبع كما في حلول الاعراض وبالجملة لو كان الواجب تعالى حالا
في المكان يلزم ان يكون تعالى جسما او جسمانيا سواء كان المكان عبارة عن البعد المجرد الموهوم
او الموجود الذي يشغله الجسم او عن السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر للجسم
المحوي المتمكن فيه للتلازم بين التمكن والجسمية وذلك محال كما سيأتي **قوله** واما الثاني فلان هذا
الاحتياج اه لان حلول الصفة حلول بالمعنى الاصطلاحي وهو الحصول على سبيل التبعية وانه
ينفي الوجوب الذاتي كما في المواقف فليس المراد بحلول الصفة منحصرا في ان يكون الحال صفة
بل المراد هو الحلول على وجه يحتاج الحال في وجوده الى ذلك المحل اعم من ان يكون صفة اولا لان
الحلول بذلك المعنى مناف للوجوب الذاتي باي طريق كان واما اذا لم يكن الحال محتاجا الى ذلك
المحل فذلك الحلول حلول في المكان لا غير وما قيل اما الحلول بطريق مجرد في مجرد آخر مقوم لذلك
الآخر كما جوزه الامام فلا يجري فيه شيء مما ذكر ههنا مدفوع بان الجوهر المجرد الحال ان
كان محتاجا في وجوده الى المجرد الآخر المحل فقد اندفع ذلك الا انه ليس حلولا بالمعنى
الاصطلاحي ولا حلولا في المكان بل هو اتحاد بمعنى انضمام شيء الى شيء وسيبطله ثم انه
لم يجعل الحلول في المكان منافيا للوجوب الذاتي مع ان الحال في المكان محتاج اليه لانه محتاج
في التمكن لا احتياج في الوجود والمنافي للوجوب هو الثاني لا الاول كما اشار اليه الشارح
الجديد وفيه ان مطلق الاحتياج مناف للوجوب الذاتي بالاجماع القطعي كما عرفت ولذا
قال شارح المقاصد ان الحال في الشيء يفتقر اليه في الجملة سواء كان حلول جسم في مكان
او عرض في جوهر او صورة في مادة كما هو رأي الحكماء او صفة في موصوف كصفات المجردات و

والاتفاق دال الغيرية في الوجوب فان قيل قد يكون حلول امتزاج كالماء في الورد قلت
ذلك من خواص الاجسام ومفض الى الانقسام وشائل الى حلول الجسم في المكان انتهى
وانما قال في الجملة لان المتمكن لا يحتاج الى مكان معين بل يحتاج الى مكان ما بخلاف
الصفة المعينة فانها تحتاج الى محل معين **قوله** والنصارى ذهبوا الى حلوله في عيسى
عليه السلام كذا في شرح الجديد للتجريد والظاهر انه حمل قول المصنف والاتحاد في عيسى على
معنى انه تعالى لا يحل ذاتا ولا صفة في غيره بقرينة ما سينقله عن المواقف فلا يتوجه عليه ما
قيل ان هذا الكلام لا ينطبق الا على الاحتمالين الاولين من الاحتمالات الستة المنقولة عن
المواقف اي حلول الذات في بدن المسيح او في نفسه فالترديد بين الستة بعدم الجزم بكونه
في عيسى عليه السلام ليس كما ينبغي انتهى اذ على ما ذكرنا دخل الاحتمالات الاربعة اعني حلول
الذات او الصفة في البدن او النفس اما الاحتمالان الآخران فالمقصود توسيع دائرة
الاحتمال لتمييز الحق عن الباطل وان لم يذهب اليه احد نعم يتجه على الشارح ان مذهب النصارى
ليس مجرد الحلول بل اما الحلول او الاتحاد الا ان يقال مراده ابطال الحلول ههنا والاتحاد فيما
سيأتي لكن يبقى اختلال النقل عن المواقف لان المصنف في المواقف نفى الحلول بل نقل
وضبط مذهبهم انهم اما ان يقولوا باتحاد ذات الله تعالى بالمسيح او حلول ذاته فيه او حلول
صفة وكل ذلك اما ببدنه او بنفسه واما ان لا يقولوا بشيء من ذلك وح فاما ان يقولوا
اعطاه الله تعالى قدرة على الخلق والايجاد اولا ولكن خصه بالمعجزات وسماه ابنا
تشريفا واكراما كما سمى ابراهيم خليلا فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة الا الاخير ويتجه
على المصنف ان ترك محتملات كلام النصارى وهو اتحاد الصفة بالبدن او النفس والتعرض
لبعض المحتملات ليس كما ينبغي ولذا قال شارح المقاصد والاحتمالات التي يذهب اليها اوهام
المخالفين في هذا الاصل ثمانية حلول ذات الواجب او صفته في بدن الانسان او روحه
وكذا الاتحاد والمخالفون منهم نصارى ومنهم منتمون الى الاسلام اما النصارى فقد ذهبوا
الى انه تعالى جوهر واحد له ثلاثة اقانيم هي الوجود والعلم والحيوة المعبر عنها عندهم
بالاب والابن وروح القدس ويعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة
وجعل الواحد ثلثة جهالة او ميل الى ان الصفة نفس الذات ثم قالوا ان الكلمة وهي
اقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر بالماء
عند الملكانية وبطريق الاشراق كما تشرق الشمس من كوة على بلور عند النسطورية
وبطريق الانقلاب دما ولحما بحيث صار الاله هو المسيح عند اليعقوبية ومنهم من قال
ظهر اللاهوت بالناسوت كما يظهر الملك في صورة البشر وقيل تركب اللاهوت
والناسوت كالنفس مع البدن وقيل ان الكلمة قد تداخل الجسد فيصدر عنه خوارق

العادث وقد تفارقه فيمحو الآلام والآفات الى غير ذلك من الهذيانات انتهى وانطباعه بين الاقرب
هو الحلول فيه بطريق الحلول في المكان وظهر ان قولهم بالاتحاد اغلب واكثر من قولهم بالحلول
فلو نقل الشارح ملخص المواقف هنا او بعد قول المصنف ولا يتحد بغيره وجعل رد المصنف راجعا الى
مجموع نفي الحلول والاتحاد لكان موافقا لما في كتب القوم ولم يحتج الى ترك الاتحاد ولا الى التغيير
في قوله واما ان لا يقولوا بشيء من ذلك ولم يكن منافيا للمنقول عن الانجيل حيث اقتصر
فيه على الحلول ولا مخلص الآن بان يحمل الحلول في كلامه هنا ولو فيما نقله عن المواقف على ما
يعم الاتحاد **قوله** كلها باطلة اما حلول الذات فلما عرفت واما حلول الصفة فلانها ان انفصل
عن الذات يلزم انتقال الصفة من محل الى محل آخر وهو محال عند المتكلمين لان الانتقال عندهم
من خواص الاجسام وعند الحكماء لان محل الصفة عندهم من مشخصاتها فعند الانفصال
يزول تشخصها فتنعدم فلا يكون الحاصل في المحل الآخر تلك الصفة بعينها بل صفة اخرى
وليس ذلك انتقالا بل انعدام صفة عن محل وحدوث صفة اخرى في محل آخر وايضا الصفات
الذاتية للواجب تعالى مقتضى الذات فلا يمكن انفصالها عنه وان لم ينفصل يلزم ان يكون
الصفة الواحدة بالشخص قائمة بمحلين متباينين وذلك قطعي البطلان فقد بطلت الاحتمالات
الاربعة الاول واما الخامس المتبادر في الاتحاد بخواص الالوهية بطريق الاشراق كما هو
مذهب النسطورية اذ ليس الاتحاد بطريق الاشراق اتحادا حقيقيا ولا موجبا للحلول فلانه
لا مؤثر في الاجسام كالطير الذي نفخ عليه السلام فيه الا الله تعالى عند المليين وان خالف
بعضهم في بعض الاعراض اعني افعال العباد واما السادس فليس بباطل في نفسه الا انه
لم يرد في شرعنا اطلاق الاب والابن الله عليه تعالى وعلى عيسى عليه السلام بل ورد النهي عنه
قوله وما نقل عن الانجيل اه معارضة بان يقال لو لم يكن حالا في عيسى عليه السلام لم يقع
في الانجيل ما هو المنقول وقد وقع فيه وحاصل الجواب ان وقوعه في الانجيل ممنوع لجواز ان يكون
من المحرفات ولو سلم فيجوز ان يكون قوله ابي استعارة تمثيلية تشبيها لحال رب معهم بحال
الاب مع الابن في كمال الاختصاص بقرينة القواطع العقلية او ان يكون اطلاق الاب
مبنيا على اصطلاح القدماء حيث اصطلحوا على اطلاق الاب على المبدا بمعنى المربي ولو سلم
فليكن من قبيل المتشابهات فاما ان يترك على حاله كما ذهب اليه المتقدمون او يؤول بتاويل
يدل على صحته الدليل مثل كمال الاختصاص كما ذهب المتأخرون وعلى كل تقدير لا يدل على
الحلول الحقيقي **قوله** وذهب غلاة الشيعة يعني ان المصنف قصد بنفي الحلول ردهم ايضا كما
صرح في المواقف وليس بتوجه عليهم اذ ليس في مذهبهم ما يوجب الحلول اذ الظهور
غير الحلول فان جبريل لم يحل في بدن دحية الكلبي بل ظهر بصورته فهم على تقدير ابتناء الحلول
لم يريدوا معناه الحقيقي الموجب لكون الحال جسما او جسمانيا فلا يرد عليهم ولا على المتصوفة

[illegible]

المتصوفة القائلين بكون الموجودات مظاهر بان المصنف في صدد الحلول والاتحاد ثلث
طوائف الاولى النصارى الثانية النصرية والاسحاقية من غلاة الشيعة الثالثة بعض
المتصوفة وكلامهم مختبط بين الحلول والاتحاد والضبط ما ذكرنا في قول النصارى وراءيت
من يتكلم الحلول والاتحاد اذ كل ذلك يشعر بالمغايرة ونحن لا نقول بتلك المغايرة وهذا العذر
اشد قبحا من ذلك انتهى ففي كلامه ايماء الى توجيه كلام المتصوفة ايضا ولقائل ان يقول لو
فرضنا ان كلام بعض المتصوفة قابل للتاويل بالظهور بحيث لا يلزم الحلول بالمعنى الحقيقي
لكن لا يمكن ذلك في كلام البعض الآخر منهم كالقائلين بان السالك اذا امعن في السلوك
وخاض لجة الوصول فربما يحل الله فيه كالنار في الجمر بحيث لا تمايز ويتحد به بحيث لا اثنينية
ولا تغاير ويصح ان يقول هو انا وانا هو وحينئذ يرتفع الامر والنهي ويظهر من الغرائب والعجائب
ما لا يتصور من البشر كما في شرح المقاصد ولا في كلام غلاة الشيعة حيث لم يتحاشوا عن
اطلاق الآلهة على ائمتهم كما في المواقف فمرادهم بظهور الروحاني في الصورة الجسمانية
ظهوره في الصورة الجسمانية الظاهرة على كل احد كعلي رضي الله عنه واولاده لا في
الصورة الجسمانية التي يراها بعض حضار المجلس دون بعضهم كالصورة التي ظهر فيها
جبريل عليه السلام وكالصور التي يظهر فيها الجن والشياطين فقولهم كقول بعض النصارى
ظهر اللاهوت بالناسوت فليس ذلك الظهور الا حلولا او اتحادا وايضا الظهور مطلق
الصورة الجسمية الى رؤية كثيفة كانت كصورة ائمتهم او لطيفة كالصورة التي ظهر بها
جبرائيل يستلزم كون الظاهر جسما على مذهب المتكلمين من كون الملك والجن والشياطين
اجساما لطيفة والا فالمجردات كما لا تظهر بالصورة الى رؤية الكثيفة لا تظهر بالصورة
الى رؤية اللطيفة ولذا ذهب الحكماء الى ان الصور التي ظهر بها المجردات صور خيالية لا صور
خارجية فتنظيرهم بظهور جبريل في صورة دحية فاسد عند الحكماء والمتكلمين وان اراد تاويل
مذهب الفريقين بما ارتضى به من مذهب المتصوفة من كون الموجودات مظاهر للتجليات
فمع انه غير مرضي عند المصنف والعلامة التفتازاني وغيرهما من المحققين غير صحيح لان تلك
الفرقة لا يطلقون الالهية على الموجودات ولا يحصرون الظهور في بعض الاشياء او في بعض
الاوقات **قال المصنف** ولا يقوم بذاته حادث ذكر في المواقف ان الحادث هو الموجود بعد العدم
وما لا وجود له لا يقال انه حادث وان تجدد بل يقال انه متجدد وهو على ثلثة اقسام الاول
الاحوال ولم يجوز تجددها في ذاته تعالى الا ابو الحسين من المعتزلة فانه قال بتجدد العالمية
بتجدد المعلومات الثاني الاضافات ويجوز تجددها اتفاقا من العقلاء الثالث السلوب
فما نسب الى ما يستحيل اتصافه تعالى به امتنع تجدده كسلب الجسمية والجوهرية والعرضية
والآجاز كسلب المعية مع الحادث فان المعية تزول اذا عدم الحادث اذا عرفت هذا

فقد اختلف في كونه تعالى محلا للحوادث اي الامور الموجودة بعد عدمها فمنع الجمهور من العقلا
من ارباب الملل وغيرهم واثبته المجوس في كل حادث هو صفة كمال والكرامية فيما يتوقف عليه
الايجاد من الارادة او قوله تعالى كن انتهى مآلا فالموصول فيما قبل لازما يقوم بذاته لا بد ان يكون
من صفات الكمال عبارة عن الصفة الحقيقية الموجودة فلو كان ذلك القائم بذاته تعالى حادثا
يلزم ان يكون تعالى خاليا في الازل عن صفة كمال واللازم محال لانه نقص مناف للوجوب
الذاتي الموجب لخروج جميع الكمالات الممكنة الى الفعل في الازل و اورد عليه بقوله
وهذا انما يتم آه وحاصله انا لا نم ان كل صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى يجب ان تكون
صفة كمال لجواز ان يقوم بذاته تعالى صفة لا كمال في وجودها ولا نقص في عدمها
اقول السند باطل باتفاق العقلاء والبحث رح المقاصد ولذا اقتصروا على
الايراد الآتي قوله واورد على هذا الدليل آه حاصله انا سلمنا ان كل صفة حقيقية
قائمة بذاته تعالى لا بد ان تكون من صفات الكمال لكن حدوثها يستلزم الخلو عنها في
الازل ولكن لا نم ان الخلو عنها في الازل نقص وانما يكون نقصا لو امكن حصولها
في الازل وهو ممنوع لجواز ان يتصف الواجب تعالى بكمالات متعاقبة تقتضيها ذات الواجب
بشروط معدة بان يكون كل منها شرطا معدا للاحق فيمتنع وجود اللاحق قبل شروطه سابق مع
الغير المتناهية فيكون كل صفة حادثة كمالا ممكنا في وقتها لا قبلها والنقص عدم حصول
الكمال الممكن لا عدم حصول الكمال الممتنع ومن غفل عنه اجاب عنه بان خلو الذات
عنه في الازل يستلزم عدم اتصافه تعالى ببعض الكمال في بعض الاحوال وهو باطل
نقص في حقه تعالى اذ يجب اتصافه تعالى بكل كمال في جميع الاحوال انتهى لان وجوب
الاتصاف في جميع الاحوال اول المسئلة وكذا اقول اهل التحقيق ليس له كمال
متوقع اذ لا يسلمه الخصم فلا بد من ابطاله بادلة بطلان مطلق التسلسل كما يبطله
نعم يتوجه ذلك فيما اذا كان تلك الحوادث القائمة بذاته مستندة اليه تعالى بالاختيار
لامكان وجود كل صفة قبل وقت وجودها لكن المورد اشار في السند الى انه مبني
على استنادها اليه تعالى بالايجاب كما حررنا قوله واجيب بانه اذا كان كل فرد حادثا
آه قيل سند المورد لا ينحصر في ذلك اي في حدوث كل فرد بل يشمل له ولما اذا كان هناك
فرد قديم زائل وفرد آخر حادث باق الى الابد او غير باق فح لا شك في قدم النوع واما
قيل ان ما ثبت قدمه يمتنع عدمه فليس بمسلم كما سبق منه انتهى اقول فعلى هذا الايم
جوابه الآتي ايضا من الابطال بجريان برهان التضايف والتطبيق اذ لا تكون الصفات
الحادثة غير متناهية ح بل واحدة او متناهية دائما بالفعل وان لم يكن واقعا عنده
حدثه اقول ذلك مدفوع لان الفرد القديم ان كان مقتضى الذات من حيث هي هي امتنع

امتنع زواله وان كان مقتضى الذات بشرط عدم حدوث ممكن كما جوزه الشر
فيما سبق فذلك الممكن لا يجوز ان يكون صادرا عن الواجب تعالى بالايجاب والا كان قديما
او مستندا اليه بشروط معدة غير متناهية والكل محال فيكون صادرا عنه بالاختيار
عنه بالاختيار فيلزم ان يكون الواجب مختارا في بقاء ذلك الفرد القديم يجب كل
زمان يفرض لامكان ايجاد ذلك الممكن في كل من تلك الازمنة واذا كان تعالى مختارا
في بقائه لم يكن ذلك الفرد مقتضى الذات ولا مقتضى مقتضى الذات بل مقتضيا او آخر
مثله فيلزم التسلسل في امثاله او يكون ذلك الفرد صادرا عن الواجب بالاختيار فلا يكون قديما
لامتناع استناد القديم الى الفاعل المختار وهو خلاف المفروض فقولهم ما ثبت قدمه
امتنع عدمه مسلم في ذات الواجب وصفاته الذاتية وان لم يكن مسلما في قدم الجواهر الممكنة
كما قال الحكماء فالسند الذي ذكره المورد لو جاز فانما يجوز بان يكون كل فرد حادثا مستندا
الى الذات بالايجاب وكل سابق شرطا معدا للاحق على نحو ما ذكره الحكماء في الحركات فلا شك
في صحة جوابه الآتي قوله والمراد من الحادث هنا الصفة الحقيقية آه جواب سؤال مقدر
اورده الكرامية ونقل منه عن الامام الرازي حيث قالوا كون الواجب محلا للحوادث لازم
على جميع الفرق وان كانوا يتبرؤن عنه باللسان اما الاشاعرة فلقولهم بكونه تعالى قادرا
على الممكن قبل وجوده وغير قادر بعد وجوده سامعا للصوت مبصرا للصوت بعدما لم يكن كذلك
واما المعتزلة فلقولهم بحدوث المريدية والكارهية لما اراد وجوده او عدمه والسامعية
والمبصرية للاصوات والالوان عند حدوثها وكذا بتجدد العالمية بتجدد المعلومات عند ابي
الحسين واما الفلاسفة فلقولهم بان لله تعالى اضافة الى ما حدث ثم فني بالقبلية والمعية
ثم البعدية وحاصل الجواب انه انما يتوجه ذلك لو كان المراد من الحادث هنا اعم من الصفة
الحقيقية والاعتبارية وليس كذلك بل المراد الصفة الحقيقية سواء كانت ذات اضافة
كالعلم والقدرة والارادة وغيرها او لم يكن كالحيوة فان الحادث حقيقة في الموجود
بعد العدم وان اطلق مجازا بمعنى مطلق المتجدد وهو منشأ السؤال المذكور وقال في المواقف
الصفات على ثلثة اقسام حقيقية محضة كالحيوة والسواد والبياض وحقيقية ذات
اضافة كالعلم والقدرة واضافة محضة كالمعية والقبلية وكالصفات السلبية ولا
يجوز التغير للواجب في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث مطلقا واما
القسم الثاني فانه لا يجوز التغير في نفسه ويجوز في تعلقه انتهى ثم تحرير محل النزاع
بهذا الوجه جعله المص في المواقف في صدر البحث قبل الاستدلال عليه فلما سيأتي
ان يجعله كذلك الا انه اخره الى هنا ليكون جواز التجدد في الصفات الاضافية والسلبية
منشأ للنقض الآتي قوله واما الصفات الاضافية والسلبية آه اراد بالصفات

الاضافية نفي الاضافي سواء كان اضافة الذات كالقبلية والمعية او اضافة الصفات
الحقيقية ذات الاضافة كتعلق العلم والقدرة والارادة كما انه اراد بالسلبية نفي السلوب
وانما قيد جواز التبدل والتغير فيهما بقوله في الجملة لان من جملة الاضافيات ما لا يجوز تجددها
كتعلق العلم والقدرة في الازل وكذا من جملة السلوب كسلب النظير والاتحاد والحلول و
سائر النقايص قوله وذلك لان التبدل فيهما آه يعني انما جاز التغير فيهما لان مفهوماتها
متغيرتان بتغير احد الطرفين في ذاته ولا يجب ان يكون ذلك الطرف المتغير طرف الموصوف
بهما بل هو فيما نحن فيه طرف ما اضيف اليه فان المبصر مثلا يوجد ويتغير ذاته من العدم
الى الوجود فيحدث تعلق البصر فكان تجدد تعلق صفة البصر بتغير ذات المضاف اليه المبصر
لا بتغير ذات البصير لا بحدوث ذاته ولا بحدوث صفة البصر كما قد يكون مثله في المخلوقات
وكذا الكلام في تعلق السمع وغيره فقد جعل تغير الذات هنا اعم من حدوث الذات ومن
حدوث صفة الحقيقية كحركة الشيء المنقلب من اليمين الى اليسار ولذا قال وانت ساكن اي
غير متغير الذات فليس مراده ان الصفات الاضافية كالتيامن والتياسر انما تتبدل بتغير ذات
المضاف اليه او صفته الحقيقية لا بتغير الموصوف كيف وهما يتجددان بتحولك الى الجهة
التي خلفك بالحركة الوضعية في مكانك بل مراده ما ذكرنا من انها تتبدل بتغير كل من الجانبين
فيكفي فيه جانب المضاف اليه فيما يمتنع ذلك التغير بجانب الموصوف ومن غفل عن حقيقة
الحال قال ما قال ثم يتوجه على الشارح ره ان ما ذكره انما يستقيم فيما كانت الاضافة متأخرة
مسببة عن تغير المضاف اليه كتعلق السمع والبصر لا فيما كانت سببا متقدما لتغير المضاف
اليه كتعلق القدرة بالتأثير وان جعل تعلق الارادة والقدرة بالتأثير ازليين فيرد انه
يستلزم تخلف المعلول عن علته التامة في ازمنة مقدرة غير متناهية وتحقق احد
المتضايفين اعني الخالقية بدون الاخر اعني المخلوقية في تلك الازمنة او قدم الحادث
يأباه تمثيله للاضافات المتغيرة بخالقية زيد وعدم خالقيته ولا يجدي ايضا حمل الجهر
على الاضافي بالنسبة الى تغير ذات الواجب فان كان ذلك التبدل بسبب تغير ذات شيء
آخر غير المضاف اليه كتغير الزمان اي الممكنات التي ينتزع من تغيرها الزمان لما يأتي
منه ان الارادة لما تعلقت في الازل بوجود الممكن في وقت معين فلا تؤثر القدرة فيه
الا في ذلك الوقت لانا نقول لا ينحسم الاشكال بتأثير القدرة في اول الممكنات اذ
لا شيء متغير الذات قبله ولا تخلص الا بان يقال الباء في قوله انما هو بتغير المضاف اليه
للمصاحبة لا للسببية فالمراد ان حدوث الاضافات انما يكون مع حدوث المضاف
اليه ذاتا او صفة حقيقية سواء كان حدوث الاضافة سببا لحدوث المضاف اليه ذاتا
او صفة حقيقية كما في تعلق القدرة او مسببا عنه كما في تعلق السمع والبصر ولكن آه

او تقول ان التأثير لكونه نسبة بين المؤثر والمتأثر متأخرة عن الطرفين ولذا قال الايجي
انما يتعلق بالموجود لا بالمعدوم فتأمل قوله والصفات الحقيقية آه دفع توهم ان تغير
ذات المضاف اليه يستلزم تغير الصفات الحقيقية ذات الاضافة قوله لا يقال هذا
الدليل جار في الاضافات والسلوب آه فيه ان ذلك الدليل هو ان صفة الكمال لو كانت
حادثة يلزم الخلو عنها في الازل وهو نقص انتهى وفيه انه ان كان مبنيا على تخصيص المو
الموصول في قول المستدل ان ما يقوم بذاته آه بصفة الكمال كان تلك المقدمة هذيانا
متحدة الموضوع والمحمول خارجا وذهنا وان كان مبنيا على تعميمه كان الجواب اللائق من
الشارح ره بمنع تلك المقدمة مضمرا للمستدل بل ذلك الدليل ما اشرنا من انه لو كان شيء
الحوادث الموجودة قائما بذاته تعالى يلزم خلو الذات عن صفة الكمال في الازل واللازم
باطل اما بطلان اللازم فلان الخلو نقص مستحيل في شانه تعالى واما الملازمة فلان
كل موجود قائم بذاته تعالى لا بد من ان يكون صفة كمال وتخصيص الموصول بالموجود
القائم بذاته تعالى لا ينافي جريانه المسلم في بعض الاضافات والسلوب بناء على ان
صفة الكمال اعم من الاضافات كتعلق العلم ومن السلوب كسلب الجسمية وسائر النقايص
بل نقول هو آت ربما سبق منه من جواز التغير والتبدل في الاضافات والسلوب الى ان هذا التغير
النقض باجراء خلاصة الدليل المذكور لان التغير والتبدل اعم من التجدد بعد ان لم يكن
كالخالقية لزيد ومن زوال الازلي كعدم خالقيته الازلي الزائل بخلقه ولما كان مدار الاستدلال
المذكور على امتناع خلو الذات عن صفة الكمال في وقت ما سواء في الازل او فيما
لا يزال كان خلاصته ان كل موجود قائم بذاته تعالى فهو صفة كمال ولا شيء من صفة
الكمال بما يخلو عنها الذات في وقت ما سواء في الازل او فيما لا يزال فلا مدخل لقيد
في الازل في الاستدلال وهذه الخلاصة تجري في زعم الناقض في جميع الاضافات
والسلوب ايضا بان يقال كل اضافة قائمة بذاته تعالى كخالقية زيد وايجاد العالم
وكذا كل سلب قائم بذاته تعالى كعدم ايجاد العالم وعدم خالقية زيد صفة كمال ولا
شيء من صفة الكمال مما لا يخلو عنها الذات في وقت ما فلو صح الدليل المذكور لزم ان
يكون الخالقية ازلية لا حادثة متجددة وعدم الخالقية ابدية لا متغيرة زائلة بالخلق
والكل باطل اما الثاني فظاهر واما الاول فلان ازلية الخالقية تستلزم قدم المخلوق
الحادث وكذا الكلام في تعلق السمع والبصر الحادث عند حدوث المسموع والمبصر وعدم
تعلقهما السابق الازلي الزائل بحدوث التعلق والتعلق اللاحق الحادث بزوال التعلق عند
فنائهما وفي تعلق العلم والارادة وعدم تعلقهما عند من اثبت لهما تعلقا حادثا قوله
لانا نقول آه حاصل الجواب انا لا نسلم انه جار في جميع الاضافات والسلوب اذ لا يجري في

في مثل ايجاد العالم وخالقية زيد اللذين هما عبارتان عن تعلق القدرة بالتأثير فيهما
لان المقدمة القائلة بان كلا منهما صفة كمال من دليل الجريان ممنوعة وكذا المقدمة
القائلة بان شيئا منهما صفة كمال ممنوعة بل توجه المنع اليها اظهر لان الكمال لو وجد فانما
يوجد في الايجاد والخلق الحادثين لا في شيء منهما ازلا وابدا ولذا لم يتعرض بمنعها والحاصل
انه لا يجري في كل منهما وان جرى في بعضها كتعلق العلم وسلب الجسمية وسائر النقائص
لكن تخلف الحكم فيما جرى ممنوع لان تلك الاضافات والسلوب لا تخلو الذات عن شيء
منها في وقت لا في الازل ولا فيما لا يزال فتلخيص كلامه ان الجريان في بعض من كل من الاضافات
والسلوب ممنوع وفي البعض الاخر مسلم لكن تخلف حكم المدعى هنالك ممنوع ففي كلامه
صنعة احتباك من المحسنات البديعية وهي حذف منع التخلف في جانب الاضافات
ومنع الجريان في جانب السلوب كل بقرينة الآخر فلا يتجه عليه ان يقال لا وجه لتخصيص
تسليم الجريان ومنع التخلف بالسلوب ولا التخصيص بمنع الجريان بالاضافات
لجريان كل منهما في كل منهما فالمناسب ان يقال اما مثل خلق العالم وعدم خلقه فلا يجري
الدليل فيهما اذ لا كمال في شيء منهما واما مثل تعلق العلم وسلب الجسمية فالدليل
جار فيهما لكن حكم المدعى وهو عدم خلو الذات في وقت غير متخلف فيهما كما لا يتجه
عليه ان يقال الجواب عن النقض بمنع تلك المقدمة مضر لاصل الدليل وذلك لان
موضوع تلك المقدمة في اصل الدليل مخصوص بالموجود القائم بذاته تعالى اعني
الصفات الحقيقية وفي دليل النقض مخصوص بالاضافات والسلوب القائمة بذاته
تعالى ومن البين انه لا يلزم من منع كون الاضافة والسلب صفة كمال منع كون
الصفة الحقيقية صفة كمال ليلزم الضرر نعم لو كان موضوعها في الدليلين شيئا واحدا
لكان منعها مضرا بقي كلام هو ان هذا الجواب غير حاسم لمادة الاشكال اذ لا شبهة في
كون التعلق الحادث للسمع والبصر كما لا خفاء فيه على القول بان تعلقهما نحو آخر
من العلم كما ذهب الاشعري ويفهم من العلاوة الاتية ما يدفعه ومع ذلك فالاولى
في الجواب ان يقال لا نم جريان الدليل في جميعها فان من الاضافات والسلوب ما
ما ليس بكمال كالخالقية وعدم الخالقية وكذا عدم تعلق السمع والبصر بالمعدوم
فلا يجري الدليل فيهما ومنها ما هو كمال كتعلق السمع والبصر وتعلق العلم وسلب
الجسمية ولا يجري في الاوليين اذ لما امتنع حصولهما في الازل لم يكن خلو الذات عنهما
في الازل ويجري في الاخريين ولا يتخلف حكم المدعى فيهما قوله فان ايجاد العالم وخالقية
زيد ليس من صفات الكمال آه وما قيل لو لم يكن من صفات الكمال لما اتصف به الواجب
تعالى فيعارضه ان يقال لو كان من صفات الكمال لزم خلو الذات عن الكمال الممكن لا

في الازل فقط بل في كل زمان سبق على زمان ايجادهما للقطع بامكان ايجاد العالم
وخلق زيد قبل زمان وجودهما بالف سنة او الف الف سنة وهكذا الى غير النهاية في
جانب الازل كما اشار اليه شارح المقاصد حيث قال في تقرير هذا الدليل ان كان ذلك
الحادث من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصا بالاتفاق وقد
خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق
على ان كل ما يتصف هو به يلزم ان يكون من صفات الكمال انتهى فان الاتفاق في الصفة
الحقيقية الموجودة فافهم ويمكن ان يحمل الدليل المذكور هنا عليه بان يحمل قوله في الازل
على حذف في جانب الازل بحذف المضاف ليشمل نفس الازل والاوقات التي في جانبه
لكن لا يرتضيه سياق كلام الشارح فيما بعد كما يظهر قوله بل قد يدعى ان الخلو عنها اي عن
الخالقية في الازل كمال يظهر به استئثاره اي تفرده تعالى بالقدم الزماني يقال استأثر
بالشيء خصه بنفسه لكن التخصيص هنا بالاكمال لا بالاختيار والقدم الذاتي عند المتكلمين
بمعنى عدم المسبوقية بالغير وكما ان وجود النظير في القدم الذاتي نوع نقص فكذا وجوده
في القدم الزماني فيكون التفرد في كل منهما صفة كمال وقدمه تعالى زمانا مستلزم
قدم لوازم ذاته من الصفات الذاتية بخلاف قدم الذاتي فاندفع بعض الاوهام
لا يقال لو كان عدم الخالقية في الازل كمالا لما زال عن الذات بالخالقية فيما لا يزال لانا
نقول الزائل بالخالقية عدم الخالقية لا عدم الخالقية في الازل بل هو تعالى بعد خلق
العالم متصف بعدم الخالقية في الازل اذ لما كان سلب المطلق اخص من سلب المقيد
لم يلزم من زوال عدم الخالقية زوال عدم الخالقية في الازل واشار بقوله الادعاء الى
ضعفه لان كون الاستئثار بالقدم الذاتي كمالا ظاهر بخلاف الاستئثار بالقدم الزماني
فانه محل نظر ثم ان غرض الشارح من هذا الكلام الترقي من تجويز عدم كون الخالقية كمالا
القطع به بان يقال لو كان الخالقية فيما لا يزال كمالا لم يكن الخلو عنها في الازل كمالا بل
نقصا بناء على امكان وجود العالم في الازل وامكان الاتصاف بالخالقية فيه واللازم
باطل لان الخلو المذكور كمال فظهر امران الاول فساد ما قيل مراده لو سلم ان مثل
ايجاد العالم من صفات الكمال في الجملة فلا نم انه منها مطلقا لجواز ان يكون منها في
الابد لا في الازل فان الخلو عنه في الازل كمال فكيف يكون الايجاد ايضا كمالا والثاني
اندفاع ما قيل اذا وجد خالقية زيد في اليوم مثلا واتصف بها الواجب تعالى في اليوم
لزم النقص في الامس لعدم اتصافه به في الامس وهكذا في اي يوم فرض الاتصاف
لزم النقص قبله انتهى فانه انما يتوجه اذا كان الكلام مبنيا على تسليم كون الخالقية
فيما لا يزال كمالا كما زعمه القائل الاول كما لا يخفى نعم يتجه مثله على العلاوة الاتية قوله على

على انه يمكن ان يقال آه الظاهر ان مراده لو سلم ان ايجاد العالم فيما لا يزال كمال فجريان
الدليل فيه بعد ذلك ممنوع لان المراد من المقدمة القائلة بان الخلو شيء صفة الكمال
في الازل نقص في اصل الدليل ان ذلك الخلو نقص مع امكان الاتصاف بها في الازل
فتلك المقدمة من دليل الحريان ممنوعة اذ لما امتنع وجود العالم في الازل لم يمكن الاتصاف
بايجاده في الازل ويتجه عليه امران الاول ما اشرنا من قبل الثاني ان هذا المنع المبني
على تسليم كون الايجاد كمالا هادم لاصل الدليل اذ على هذا للخصم ان يقول الصفات
الكمالية الحادثة التي جوزنا قيامها بذاته تعالى هي التي امتنع الاتصاف بها في الازل لان
جميع الحوادث مسبوقة بالاعدام في امتناع وجودها في الازل على تقدير امتناع وجود
العالم في الازل فان قيد تم تلك المقدمة بامكان الاتصاف في الازل فلا يقوم علينا
والا كان تلك المقدمة ممنوعة كما منعتم فالوجه ان يحمل مراده على تأييد منع كون الايجاد
كمالا ايضا بان يقال لو كان صفة كمال لكان الخلو عنها في الازل نقصا وليس كذلك
لان ذلك الخلو كمال فكيف يكون نقصا ولو سلم انه ليس بكمال فليس بنقص ايضا لانه انما
يكون نقصا لو امكن الاتصاف به في الازل وهو ممنوع لجواز ان يكون العالم ممتنع الوجود
الازلي فلا يمكن الاتصاف بايجاده في الازل فمع هذا لا يرد عليه شيء من الوجهين المذكورين
اما الاول فلما عرفت واما الثاني فلانه مبني على تحرير تلك المقدمة بما اشرنا اليه فليس للخصم
ان يقول يجوز ان يقوم بذاته تعالى صفة كمال حادثة ممتنعة الوجود في الازل نعم لاحد ان
يقول حينئذ يجوز ان يقوم بذاته تعالى حادث لا كمال فيه وممتنع الوجود في الازل لكن ذلك
الايراد وارد غير مندفع على زعم الشارح وان كان مندفعا بما اشار اليه شارح المقاصد
من الاتفاق على ان كل صفة حقيقية يتصف بها الواجب لا بد وان تكون صفة كمال و
للاشارة الى ورود ما اورده فيما سبق صدره بالامكان وما قيل انما صدره بالامكان
للاشارة الى ضعف هذا القول فان كون وجود العالم ممتنعا في الازل لا ينافي كون
ايجاده تعالى اياه ازليا بان يتعلق ارادته الازلية بوجوده فيما لا يزال والقدرة انما
تؤثر على وفق الارادة فلا يوجد الا فيما لا يزال كما صرح به وبني عليه رد دليل الفلاسفة
على قدم العالم ففيه نظر اما اولا فلان الشارح لم يصرح فيما سبق بكون ايجاد العالم ازليا
كيف وتحقق الخالقية في الازل بدون المخلوق فيه يستلزم تحقق العلة التامة بدون
المعلول واحد المتضايفين بدون الآخر في الازل ولا يجوز بهما عاقل وانما صرح بكون
تعلق الارادة الازلية بوجوده اللايزالي متمما لعلة وجوده فيما لا يزال فيجوز ان يحمل
كلامه هناك على انه لما كان تأثير القدرة تابعا لتعلق الارادة كان تعلق الارادة كالمتمم
للعلة التامة والا فالمتمم في الحقيقة هو التأثير الحادث للقدرة التابع لتعلق الارادة

قوله هو التأثير الحادث للقدرة التابع
لتعلق الارادة فان قلت اذا كان تأثير القدرة
حادثا وتابعا لتعلق الارادة يلزم التحكم في
تخصيص التأثير بوقت دون وقت اذ ليس
قبل العالم زمان متميز الاجزاء يخصصه
الارادة كي يتعلق منه قلت بل الارادة متعلقة
بعدم كون العالم قديما فهو تعالى مختار بعده
في التأثير في كل وقت مفروض فيوجد العالم
ويكون زمان ايجاده اولا وقت العالم في الحال
مثل ان يقال نريد ان لا نفعل شيئا في الحال
وبعد ذلك مختار في فعله في اي وقت
نفرضه من الاوقات المستقبلة ويكون الاوقات
المستقبلة محققة او مفروضة لا يقدح
في اختيار المختار بل التحكم الباطل انما يلزم
على تقدير كون تأثير القدرة اضطراريا
كتعلق الارادة كما لا يخفى على ذوي
الاذهان الوقادة فافهم وا

الارادة في الازل من غير لزوم تسلسل وبهذا القدر ينهدم دليل الحكماء فاي حاجة في
هدمه الى قول ظاهر البطلان مع لا يكون الخالقية ازلية لانها عبارة عن تعلق
القدرة بالتأثير بل حادثة متجددة عند حدوث العالم وان كان تعلق الارادة ازليا
وبهذا التوجيه من سوانح هذا الوقت فيندفع به ما اوردناه عليه فيما سبق واما ثانيا
فلان الشارح صرح هنا بكون الخالقية وعدم الخالقية متغيرة متبدلة فلو فرضنا ان مراده
هناك ذلك فليس كلامه هنا مبنيا على ذلك ولا على تجويزه والا لم يقتصر على منع الجريان
في الخالقية بل منع التخلف فيها فافهم قوله وما يقال من ان ازلية الامكان آه انما
لكون الخلو عن الايجاد في الازل نقصا بان يقال امكان كل ماهية ممكنة لازم لها
بحيث يستحيل انفكاكه عنها ازلا وابدا والا لزم انقلاب الممكن الى شيء من الواجب والممتنع
الممتنع بالذات وهو قطعي البطلان فامكان العالم ازلي وازلية الامكان يستلزم امكان
امكان الازلية اي امكان ان يكون العالم ازليا قديما واذا امكن ان يكون العالم ازليا
ازليا كان الخلو شيء ايجاد العالم في الازل خلوا مع امكان الاتصاف به في الازل فيكون ذلك
ذلك الخلو نقصا وقوله ليس بشيء جواب عنه بمنع ذلك الاستلزام مستندا بجواز ان يكون
امكان الممكن بالنسبة الى الوجود اللايزالي لا بالنسبة الى الوجود الازلي فيكون الممكن
ممكن الحدوث وممتنع القدم وهذا مبني على انهم اختلفوا في ان ازلية الامكان تستلزم
امكان الازلية اولا فذهب القوم الى الثاني والشريف المحقق بعدما نقل دليل
عدم الاستلزام في شرح المواقف قال ولنا فيه بحث وهو ان امكان الممكن اذا كان
مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا عن قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون
عدم منعه منه مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من
اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بدلا فقط بل ومعا ايضا
وجواز اتصافه به في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل
بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية نعم ربما امتنعت الازلية
بسبب الغير وذلك لا ينافي الامكان الذاتي انتهى واعترض عليه الشارح في تعليقاته
بما حاصله ان الظرف في قوله فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود
في شيء منها ان كان ظرفا لعدم المنع فهو عين ازلية الامكان لا امكان الازلية
وان كان ظرفا للوجود فهو نفس المتنازع فيه فيكون مصادرة على المطلوب ثم لو سلم
ان وجوده في كل جزء من اجزاء الازل ممكن فلا يلزم منه ان يكون وجوده الازلي
ممكنا انتهى ولقائل ان يقول كل من الوجهين من الاعتراض مدفوع اما الاول فلان
الظرف ظرف الوجود وليس هو المتنازع فيه بداهة ولا خفيا اذ لا شبهة في ان وجوده

في كل حدين حدود الزمان المفروض الى غير النهاية في جانب الازل ممكن واما الثاني فلانه
اذا لم يمكن للموجود الممكن حد امكن له الوجود في جميع تلك الحدود الغير المتناهية معا الا ليلا
فقط فقد امكن الازلية ولدفع ما ذكره نقوض بالمعية وتحقيق كلامه قدس سره ان الممكن
كما لا يقتضي بذاته شيئا من الوجود والعدم فكذا لا يقتضي كون المؤثر فيه فاعلا مختارا
او موجبا يفيد له الوجود بالاختيار او بالايجاب شرط او معدة غير متناهية او بلا شرط بل
الوجود انما يحصل له لامر خارج هو تاثير الفاعل فان كان التاثير فيه بالايجاب بلا شرط كان
الممكن ازليا قديما كالصفات الواجب تعالى الحقيقية على مذهب الاشاعرة او بشرط او
بالاختيار كان حادثا فهو في ذاته قابل لجميع انحاء الوجود والتاثير فيه فهو قابل لان يوجد
في جميع اوقات الامكان فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية امكانا ذاتيا وان امتنعت
بالغير كامتناع اسناد القديم الى الفاعل المختار ولا يلزم النقص بعدم تعلق القدرة
ببعض الممكن الذاتي لما عرفت ان عدم تعلق القدرة بالممتنع بالغير كعدم الصفات وايجاد
الموجود ليس بنقص بل نقول الخلو عن الايجاد في الازل مع امكان ان يوجد العالم في الازل
لازم الكمال الذي هو القدرة اذ لما كان الكمال في القدرة لا في الايجاب وامتنع اسناد القديم
الى القادر دفع ان وجود العالم في الازل ممكن لكون الخلو عن الايجاد في الازل بطريق الاختيار
لازم الكمال ولازم الكمال ليس بنقص بل كمال فعلى هذا في تقرير البرهان نقول لا شيء من الصفات
الكمالية الحقيقية بحادث والا لزم خلو الذات عنها في الازل وقبل حدوثها مع امكان ان يتصف
الواجب في الازل بان تصدر عن الذات بطريق الايجاب والخلو عنها مع امكان ذلك الاتصاف
نقص لا يقال هذا جار في بعض الاضافات كالايجاد وتعلق العلم والسمع والبصر عند حدوث
الممكنات لانا نقول هذه كمالات اختيارية متفرعة على تاثير القدرة بالاختيار فلا يمكن الاتصاف
بها في الازل ولا قبل تاثير القدرة فلا يجري فيها الدليل واما الجواب بان الكمالات الاضافية
والسلبية الغير المتفرعة على تاثير القدرة كتعلق العلم والارادة والقدرة بالتصحيح لا بالتاثير
كلها في الازل وكسلب الجسمية وغيرها من النقايص فسلم لكن تخلف الحكم فيها ممنوع فلا اشكال
ويقرب مما ذكرنا ما ذكره المولى الجامي من ان المحققين من المتصوفة قالوا ان لله تعالى كمالين
كمالا ذاتيا مستغنيا عما سواه كوجوب وجوده ووحدته وحيوته وعلمه وغير ذلك من الصفات
الذاتية وكمالا اسمائيا موقوفا على المظاهر فان كمال الاسماء انما هو بظهور آثارها انتهى
وبهذا البيان اندفع ما اورده الشارح الجديد للتجريد قال لو تمت الادلة المذكورة في هذا الباب
لدلت على امتناع التغير في صفاته تعالى مطلقا اي سواء كانت حقيقية محضة او ذات اضافة
او اضافة او سلبا وتخصيص الدعوى مع عموم الادلة خطأ انتهى وكان غرض الشارح
من ايراد النقض المذكور والجواب عنه دفع ما اورده لكن قد عرفت ما في جوابه من الخلل

قوله نقيض ... وغيره ... لا يقال ... الممتنع ... مطلق ... الازلي ... كما لا يخفى

الخلل لان كون ايجاده ومنافع العباد تفضلا ورحمة كما سيصرح به المص وكذا كون تعلق
السمع والبصر صفة كمال مما لا يقبل المنع بخلاف ما ذكرنا فتامل في هذا المقام فانه مزال
الاقدام قال المص ولا يتحد بغيره آه لا يخفى ان الاولى ان لا يفصل بينه وبين نفي
الحلول لانهما متقاربان وبخصوص رد النصارى وغلاة الشيعة بجوزيهما كما فعله في
المواقف قوله الاول ان يصير الشيء اي الموجود بعينه اي بتعينه وتشخصه الخاص به
شيئا آخر اي موجودا من غير ان يزول عنه شيء من ذاته وصفاته وانما عممنا الشيء من
الصفة مع ان الزائل عن الشيء متبادر في الجزء فان هذا القيد لاخراج الاتحاد بالمعنى
الثالث اذا صار الابيض اسود فقد زال عن الابيض صفة البياض وفاض على الجسم
بدله صفة السواد كما ان الماء اذا صار هواء فقد زال عن الماء جزؤه الذي هو
الصورة النوعية المائية وفاض بدلها الصورة النوعية الهوائية سواء كانت الصورة
النوعية جوهرا كما ذهب اليه الحكماء المشائية او عرضا بان يتألف الجسم من الجوهر
والعرض كما ذهب اليه الاشراقية والمتكلمون كما ان قوله او ينضم اليه شيء لاخراج
الاتحاد بالمعنى الثاني فان كون التراب طينا بانضمام الماء اليه وصرح الشريف المحقق
في شرح المواقف بان اطلاق الاتحاد على المعنيين الاخيرين مجازي والمعنى الحقيقي
المتبادر هو هذا المعنى الاول وهو يتصور على وجهين احدهما ان يكون هناك شيئا
كزيد وعمرو فيتحدان بان يصير زيد عمروا وبالعكس ففي هذا الوجه قبل الاتحاد شيئان
وبعده شيء واحد كان حاصلا قبله وثانيهما ان يكون هناك شيء واحد كزيد فيصير هو
بعينه شيئا آخر غيره كعمرو ففي يكون قبل الاتحاد امر واحد وبعده امر آخر لم يكن حاصلا
قبله بل بعده انتهى وما قيل هناك وجه ثالث احدر بالاتحاد وهو ان يكون هناك شيئان
فيتحدان بان يصيرا شيئا واحدا من غير ان يكون احدهما الآخر ولا ان يكون المجموع شيئا
واحدا فغير متصور وكلام الشريف في المتصور لان الشيء الحاصل بعد الاتحاد اما ان
يكون موجودا قبل الاتحاد او لا يكون والثاني هو الوجه الثاني وعلى الاول فاما ان يوجد
معه قبل الاتحاد شيء آخر فهو الوجه الاول او لا يوجد فلا اتحاد بين اثنين بل يكون هو
اتحاد الشيء بنفسه بقي هنا شيء هو ان الظاهر ان يقول من غير ان يزول عنهما شيء الا ان
يرجع ضمير عنه الى كل من الشيئين لا الى الشيء الاول فقط فتامل قوله وهذا محال
مطلقا سواء في الواجب آه سواء في اتحاد الواجب بغيره او في اتحاد الممكن بغيره ولك
ان تقول مراده سواء في اتحاد الواجبين مع قطع النظر عن امتناع تعدده او في اتحاد
الممكنين او المختلفين وعلى كل تقدير فالممكن اعم من الجوهر المجرد والمادي ومن العرض
بل ومن الصفة القديمة لان اتحاد الموجودين مطلقا محال قوله لان المتحدين ان بقيا

بعد الاتحاد في الوجود فهما اثنان اي معروض الاثنينية لا معروض الوحدة فلا اتحاد بين
الموجودين وان فنيا عند الاتحاد فهما بعد الاتحاد معدومان فلا اتحاد بين الموجودين
ايضا كما هو المدعي وان جاز اتحادهما في العدم وان فني احدهما وبقي الاخر فلا اتحاد بين
الموجودين ايضا بل هو بقاء واحد وفناء آخر وهو ليس من اتحاد الموجودين في شيء وايضا
لا يمكن اتحاد الموجود بالمعدوم والا يلزم ان يكون الشيء الواحد موجودا ومعدوما معا
نعم قد يصير الموجود معدوما وبالعكس لكنه اتحاد بزوال وصف الوجود او العدم وهو
الاتحاد بالمعنى الاخر او بالمعنى الثالث لا بهذا المعنى ومن هنا علم ان المراد من الموجودين
المتحدين اعم من ان يكونا موجودين في الخارج او في الذهن ومن ان يكون احدهما
موجودا في الخارج والاخر موجود في الذهن ولذا قال المصنف في المواقف وشارحه هذا الحكم
اي عدم اتحاد الاثنين بديهي فان الاختلاف والتغاير بين الماهيتين والهويتين وكذا
بين الماهية والهوية اختلاف بالذات فلا يعقل زواله يعني ان التغاير بين كل اثنين
فرضنا مقتضى ذاتيهما فلا يمكن زواله عنهما كسائر لوازم الماهيات وهذا الحكم مع وضوحه
في نفسه ربما يزاد توضيحه فيقال ان عدم الهويتان بعد الاتحاد وحدث امر آخر فلا اتحاد
بينهما بل هما قد عدما وحدث امر ثالث وان عدم احدهما فقط فلا اتحاد ايضا اذ لا يتحد
المعدوم بالموجود بديهة وان وجدا اي بقيا موجودين بعد الاتحاد فهما اثنان كما كانا قبله
والغرض هو التنبيه على الضرورة بتجريد الطرفين وتصوير المراد فظن بعض الناس انهم
حاولوا بذلك الكلام الاستدلال فيمنع امتناع الاتحاد على تقدير بقائهما موجودين وانما
يكونان اثنين لو لم يتحدا انتهى كلامه واورد عليه العلامة التفتازاني في شرح المقاصد
حيث قال هذا الاتحاد ممتنع لوجهين الاول ان الاثنين سواء كانا ماهيتين او فردين منها
او من ماهية واحدة فالاختلاف بينهما ذاتي لا يعقل زواله اي لكل شيء خصوصية بها هو
هو فلو زالت تلك الخصوصية لم يبق ذلك الشيء واعترض عليه بانه ان كان استدلالا
فنفس المتنازع فيه وان كان تنبيها فليس اوضح من الدعوى اذ ربما يقع الاشتباه في
كون الاختلاف ذاتيا ممتنع الزوال دون اتحاد الاثنين الثاني ان الاثنين بعد الاتحاد
ان كانا باقيين فهما اثنان لا واحد والا فان بقي احدهما فقط كان هذا فناء لاحدهما
وبقاء للاخر وان لم يبق شيء منهما كان فناء لهما وحدوث ثالث واياما كان فلا اتحاد
واعترض عليه بانا لا نسلم انهما لو بقيا كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم ذلك لو لم يتحدا فيعدل
الى تقرير آخر وهو انهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لا محالة والا فاما ان يكون
احدهما فقط موجودا او لا يكون شيء منهما موجودا آه فاعترض عليه بانا لا نسلم انهما لو
كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم لو لم يكونا موجودين بوجود واحد واجيب

قوله ومن هنا علم آه اي من قوله لكنه اتحاد بزوال وصف الوجود آه لان وصفي الوجود والعدم وصفان ذهنيان لا يوصفان الا في الذهن لكونهما من المعقولات الثانية في التحقيق

قوله ان عدم الهويتان آه لا يقال تخصيص التنبيه بالهويتين يشعر بتعميم المدعي في الماهيتين والمختلفتين لانا نقول الماهية الكلية تشخص في الذهن ايضا لان الماهية الموجودة في الذهن اذ لا وجود لها في الذهن الا متشخصة فلها هوية وكلتاهما تجريدها عن المشخصات الذهنية كما صرحوا به

عن هذا الاعتراض بانهما لو كانا موجودين فاما بوجودين فيكونان اثنين لا واحدا واما
بوجود واحد فذلك الوجود اما احد الوجودين الاولين فيكون فناء لاحدهما وبقاء للاخر
او غيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث فاعترض عليه بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس
الوجودين الاولين صارا واحدا ايضا فلم يمكن التفصي عن هذا المنع الا بان الحكم بامتناع اتحاد
الاثنين ضروري والمذكور في معرض الاستدلال تنبيه بزيادة بيان وتفصيل وانت خبير بحال
دعوى الضرورة في محل النزاع وبان امتناع اتحاد الوجودين ليس باوضح من امتناع
اتحاد الاثنين مطلقا انتهى ونحن نقول يمكن التفصي عن هذا المنع الاخير بتمهيد هو ان
امتياز احدى الهويتين عن الاخرى اما بذاتيهما كما في امتياز هوية بسيطة عن هوية
بسيطة اخرى او عن هوية مركبة كامتياز مجرد عن مجرد او عن جسم معين واما بجزئيهما
كما في امتياز هويتين من نوعين مركبين كزيد وهذا الفرس فانهما تمتازان بالفصول التي
النوعيتين بهما متضادتان عند البعض سواء كانا جوهرين او عرضين او كالمتضادتين
في امتناع اجتماعهما في محل واحد عند من خصص التضاد بالاعراض ولا شك في ان مابه
الامتياز لازم الهوية عقلا في هذين القسمين لامتناع بقاء الشيء بدون ذاته او جزئه
بديهة واما بامر خارج كما في امتياز هويتين من نوع واحد كزيد وعمرو وذلك الامر الخارج
هو الامر المسمى بالتشخص الذي هو العوارض المشخصة في الظاهر والوجود الخاص المستتبع
لتلك العوارض في التحقيق كما سبق من الشارح ولما كانت العوارض التابعة للوجودات
الخاصة متباينة متضادة بحيث لا يجوز اجتماعها في محل واحد بداهة كانت تلك الوجودات
متباينة لان تباين الاثار يدل على تباين مباديها قطعا فلو فرضنا امكان انفكاك تلك
العوارض والاثار التابعة للوجود الخاص عن تلك الهوية عقلا بناء على ان استتباع
الوجود الخاص لما يترتب عليه عادي لا عقلي عند الاشاعرة فلا شك في امتناع انفكاك
التشخص عن الهوية عقلا لان الهوية هي الماهية المأخوذة مع التشخص فمتى زال
التشخص زال الشخص بداهة وذلك التشخص هو الكون في الاعيان بحيث يترتب عليه
تلك الاثار المخصوصة عقلا او عادة او متلازم مع ذلك الكون بل نقول لما كان الاتحاد
الذي نحن بصدد ابطاله هو الاتحاد من غير ان يزول عنهما شيء من الذات والذاتيات
والصفات كانت الهويتان هنا مأخوذتين بشرط اوصافهما المتضادة المتباينة فلا
يمكن انفكاك شيء من الاوصاف عنهما عقلا كما لا يمكن انفكاك الكتابة عقلا عن الكاتب
المأخوذ بشرط الكتابة وان امكن انفكاكها عن ذات الكاتب فالاتحاد بهذا المعنى
يستلزم اتحاد الماهيات المتباينة والمتضادة اذا تقرر هذا فنقول لو اتحد الجسم الابيض
بالجسم الاسود من غير ان يزول عنهما البياض والسواد لزم اتحاد البياض بالسواد وذاتا وجودا

قوله وبان امتناع اتحاد الوجودين آه هذا صريح في ان المراد من الموجودين المتحدين اعم من الموجودين في الخارج

واللازم باطل لان الهوية التي حصلت بعد الاتحاد اما ان يحصل لها الكون في الاعيان بحيث
يترتب عليه تفريق البصر عقلا او عادة او الكون في الاعيان بحيث يترتب عليه جميع البصر
عقلا او عادة او يحصل لها الكون بحيث لا يترتب عليه هذا ولا ذاك بل اثر آخر كالحالة
المتوسطة بين الجمع والتفريق كما في الحمرة والصفرة فعلى الاولين ان كان الكون الحاصل
بعد الاتحاد عين احد الكونين الاولين فقط فهو فناء لاحدهما وبقاء الآخر وان كان
مثل احدهما فقط اذ لا يجوز ان يكون مثل كل منهما فتلك الهوية التي حصلت مثل احدى
الاولين لا عين احدهما ولا عين كل منهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث وعلى الثالث
كانت تلك الهوية مغايرة لكل من الاولين مباينة لهما في الوجود الخاص والآثار بديهة
عند العقول المستقيمة وان نازع فيه الخصم المعاند وليس الغرض مجرد الزام بل بيان
الحكم الواقع عند العقول السليمة وبهذا امراد المصر وبهذا الاعتبار كان امتناع اتحاد
الوجودين اوضح فصح ان يكون تنبيها فاندفع ما اورده العلامة على المصر لان مراد المصر
من البقاء هو بقاؤهما في الوجود كما اشار اليه الشريف فلا يكون دليلا مغايرا للدليل
المعدول اليه ولعل مراد الشريف المحقق من التغير بقوله يعني ان التعارض بين كل
اثنين فرضنا مقتضى ذاتهما آه ايماء الى دفع اعتراض العلامة بمثل ما ذكرنا على ان البياض
مثلا وان امكن انفكاك تفريق البصر عن هويته الموجودة عقلا عند الاشاعرة لكن لا يمكن
ان ينفك عنها الوجود الخاص عقلا عن الكون في الاعيان بحيث يلزمه التفريق عقلا عند
الحكماء وعادة عند الاشاعرة وكذا الكلام في هوية السواد وفي هوية الكيفية المتوسطة
بينهما وان نازع فيه الخصم المعاند كالسوفسطائي كيف ولو جاز مثله لما حصل لنا الجزم
بعدم اتحاد آبائنا الماضية ببعض الجمادات وبعدم كون الجمادات فضلا انحارير وذلك مكابرة
ظاهرة ومن الغرائب ان الشارح الجديد للتجريد بعد ما عجز عن دفع المنع الاخير المستند
بجواز اتحاد الذاتين والوجودين معا عدل الى تقرير آخر بان غير الوجود الى التشخص ثم
قال ولا يمكن ان يقال على قياس ما مر في الوجود انهما بعد الاتحاد متشخصان بتشخص واحد
هو نفس التشخصين الاولين لان كلا من التشخصين الاولين كان قد امتاز به احد الاثنين
عن الآخر وهذا التشخص لا يمتاز به احدهما عن الآخر فلا يكون هو نفسهما وانت خبير بان التشخص
اما عين الوجود الخاص او متلازم معه فمن جوز اتحاد الوجودين الخاصين يجوز اتحاد التشخصين
قطعا ولذا اورد عليه الشارح هناك بان للمانع ان يقول يمتاز احدهما الاثنين عن الآخر كان
لازما الاثنينية التشخص لا لذاته فاذا زالت زال مع بقاء ذاته متصفة بالوحدة كما ان
امتياز كل من الوجودين باثر خاص كان لازما للتعدد بهما وقد زال بزوال التعدد مع بقائهما
بصفة الوحدة وتلخيص ايراده عليه انه يجوز اتحاد التشخصين ايضا كالوجودين بان يكون

يكون التشخص المعين مما يعرض له الكثرة تارة والوحدة اخرى كالوجود واللازم الا ان يحمل
مراد شارح التجريد على ما ذكرنا فيندفع ما اورده عليه ثم قال الشارح هناك يمكن تلخيص
الدليل بوجه يندفع عنه الشكوك وهو ان يقال ان اتحد مع بقاء الاثنينية لزم اجتماع
النقيضين فان ارتفع الاثنينية فاما بارتفاع كليهما او بارتفاع احدهما وكلاهما خلاف
المفروض او بارتفاع وصف الاثنينية وطريان الوحدة على قائليهما وذلك مما لا ننكره بل نثبته
في بعض الاشياء وليس هذا هو الاتحاد بحيث انتهى وانت خبير بان ماله ان الاثنين
بشرط الاثنينية لا يتحدان وهذا حكم بديهي لا ينبغي ان يورد ويبين بالدليل او التنبيه في علم
الكلام كما قيل ولا يجدي في المقام شيئا اذ للمانع ان يقول يجوز اتحاد الواجب بغيره لا بشرط
الاثنينية بل النافع في المقام ان يقال الواجب تعالى لا يتحد بغيره لامتناع ان يزول عنه
شيء من ذاته او صفاته او ينضم اليه شيء ولا بان يزول عنه شيء من ذلك ولا بان ينضم اليه
شيء اما الاول فلامتناع الاتحاد بهذا المعنى مطلقا لانهما بعد الاتحاد ان بقيا فهما اثنان
آه على ما لا يخفى واشار ان اتحاد المحمول بالموضوع في قولنا زيد انسان مثلا ليس من حيث
كون الانسان هوية ذهنية جزئية بل من حيث كونه ماهية كلية مجردة عن التشخصات
الذهنية كما قالوا فلا يرد ذلك قوله والثاني ان ينضم اليه شيء فيحصل منهما حقيقة واحدة
المراد من الحقيقة الواحدة هنا اعم من الحقيقة النوعية فانضمام المجموع صورة نوعية اخرى
وراء صور الاجزاء كما في التراب بانضمام باقي العناصر اليه نباتا او شجرا او معدنا معينا ومن
الاعتبارية التي لم يفض على المجموع تلك الصورة كما في صورة التراب بانضمام الماء اليه طينا
فان الاتحاد المجازي متحقق في كلا القسمين ولذا مثل بكون التراب طينا لا يقال لعل مراده
من الوحدة الوحدة الحقيقية على قول من ذهب الى حدوث الصورة النوعية الجوهرية
في مثل الترياق والسكنجبين كما ذكره شارح المقاصد لانا نقول هذا المعنى للاتحاد دون ما
لم يحدث فيه الصورة الجوهرية كالسرير قال في شرح المقاصد ويمتنع اتحاد الاثنين
بان يكون هناك شيئان فيصير الشيئان واحدا لا بطريق الوحدة الاتصالية كما اذا الماء آن
في اناء واحد او الاجتماعية كما امتزج الماء والتراب فصار طينا ومثله في شرح التجريد و
قد قالوا الواحد بالاجتماع وحدته قد تكون بحسب الطبيعة كالشيء الواحد وقد يكون بحسب
الصناعة كالبيت الواحد انتهى قوله بطريق الاستحالة بهذه الاستحالة اللغوية بمعنى انقلاب
الشيء عن حالته الاولى لا الاصطلاحية بمعنى تبدل الكيفيات اي الحركة في الكيف ولذا
احتاج الشريف في شرح المواقف الى تفسيرها بان يقول اعني التغير والانتقال دفعيا
كان او تدريجيا وقد قالوا صيرورة الماء هواء بفساد الصورة النوعية المائية وكون
الصورة النوعية الهوائية والكون والفساد دفعيان بخلاف الحركة في الكيف فان مطلق

الحركة تدريجية ولذا عمم الانتقال من الدفعي والتدريجي ولما كان تبدل الصور النوعية للشئ
تغيرا في ذات الشئ وجوهره وتبدل الاوصاف تغيرا في عرضه قال الشارح في جوهره او عرضه
والاولى في ذاته او وصفه ليشمل ذات الواجب تعالى وصفاته الا ان يقال انه اومى بذلك الى
استحالته في الواجب تعالى قوله والكل في حقه تعالى محال الظاهر انه حمل الاتحاد المنفي في كلام
المص على ما يعم المعاني الثلثة اي ما يطلق عليه الاتحاد حقيقة او مجازا وانما عممه منها مع ان
المص والتفتازاني حملاه في المواقف والمقاصد على المعنى الاول الحقيقي لو لم يحمل على الاعم
لم يصح نفي الحلول والاتحاد بهذا المعنى رد جميع طوايف النصارى وان حمل قوله لا يتحد بغيره
على معنى انه تعالى لا يتحد ذاتا او صفة بغيره على نحو ما قدمناه في نفي الحلول لان قول بعضهم
ان اقنوم العلم اتحد بجسد المسيح بطريق الانقلاب لحما ودما ظاهر في الاتحاد بطريق الاستحالة
وقول بعضهم بتركب اللاهوت بالناسوت كالنفس مع البدن ظاهر في الاتحاد بطريق
الانضمام ففيه تعريض لما حكى ان العلامة التفتازاني عرض المص في نفي الحلول حيث
خصه المص بالحلول الاصطلاحي وعممه العلامة من الحلول في المكان ليتم الرد المذكور
لكنا نقول فيه نظر فعلى هذا ان حمل الغير في كلام المص على الغير المصطلح عند الاشاعرة فيكون
تخصيصا للدعوى بالنسبة الى نفي المعنى الاول مع عموم الدليل لانه كما يدل على امتناع اتحاده
تعالى بما باين الذات يدل على امتناع اتحاده تعالى بشئ من صفاته وان حمل على المعنى
اللغوي ليشمل صفاته تعالى فنفي المعنى الثاني غير صحيح عند الاشاعرة لان ذاته تعالى
بانضمام صفاته حقيقة واحدة متحصلة اي موجودة في الخارج على مذهب المتكلمين ولا
تخلص الا بان يحمل الغير على المصطلح ويحال نفي اتحاده تعالى بصفاته بالمعنى الاول على الغاية
مع قرينة عموم الدليل وح يظهر اختلال كلامه فيما بعد كما ستعرفه قوله اما الاول فلا مر وايضا
يلزم ان يكون الواجب ممكنا لما ثبت من امتناع تعدد الواجب على ما في شرح المقاصد قوله واما
الثاني فلان احدهما آه حاصله لو كان تعالى بانضمام شئ آخر اليه متحدا بالمجموع الحاصل فاما
ان يكون بينه تعالى وبين ذلك الشئ المنضم حلول اصطلاحي بمعنى اختصاص الناعت او
لا يكون فعلى الثاني لا يكون مجموعهما حقيقة واحدة يتحد بها الواجب تعالى اذ لا يحصل من
الاثنين والحجر الموضوع بجنبه حقيقة واحدة بداهة وعلى الاول فاما ان يكون الواجب حالا
وهو محال لمنافاته للوجوب الذاتي او محلا مستغنيا عن تلك الحال في نفسه فيكون ذلك الحال
عرضا فان المحل ان احتاج الى الحال في بقائه يسمى هيولى والحال صورة والا فيسمى موضوعا
والحال عرضا واذا كان الحال عرضا فلا يحصل من الموضوع والعرض حقيقة واحدة متحصلة
اي موجودة في الخارج يتحد بها الواجب وان حصل هناك حقيقة واحدة اعتبارية كالعسكر
كالعسكر الواحد وللقائل ان يقول ان اراد بالحلول ما يعم الاصطلاحي والحلول في المكان

في المكان لا بطريق احتياج الحال فهو لا ينافي الوجوب الذاتي وان اراد الاصطلاحي كما هو
صريح كلامه فان اراد بالحقيقة الواحدة وحدة حقيقية فلا يتم التقريب لان
المدعى نفي مطلق الاتحاد بالمعنى الثاني سواء كانت الحقيقة الحاصلة بالانضمام حقيقية
كالشمع او اعتبارية كالطين والبيت وان خص المعنى الثاني بالوحدة الحقيقية فلا يصح
رد الملكانية من النصارى حيث زعموا الاتحاد بالجسد بطريق الامتزاج كالخمر بالماء كما مر
قوله فيكون الحال عرضا فلا يحصل منهما حقيقة واحدة اقول لقصور ان يخدش قوله فلا
يحصل منهما آه فيقال بدله واللازم باطل اذ لما كان المراد من الغير الغير المباين له تعالى
كان ذلك الغير قبل انتسابه بالحلول جوهرا او عرضا قائما بواحد من الممكنات فان كان جوهرا يلزم
انقلاب الجوهر عرضا وان كان عرضا قائما بالممكن يلزم انتقال العرض من موضوع الى موضوع
آخر والكل قطعي البطلان وهذا هو الاختلال الذي ذكرناه وايضا الاولى فيكون الحال صفة
لان الحلول ثابت من الصفات للواجب تعالى قوله واورد عليه بانه آه اراد على الشق الاول بانا لا نسلم
انه اذا لم يكن احدهما حالا في الآخر امتنع ان يحصل هناك حقيقة واحدة لجواز ان يحل فيهما ثالث
فيحصل حقيقة واحدة الا ترى ان العناصر الممتزجة مع عدم حلول شئ منها في الآخر حل في مجموعها
صورة نوعية واحدة جوهرية فحصل هناك حقيقة موجودة هي الشخص الحيواني او النباتي او
المعدني وهي المواليد الثلثة قوله ودعوى الاحتياج والانفعال آه جواب عن الايراد المذكور
بابطال السند بان يقال لو حل فيهما صورة نوعية جوهرية لزم احتياج الواجب الى الشئ
المنضم وانفعاله منه اذ جميع الاجزاء المادية التي حل فيها تلك الصورة يحتاج كل منها الى الآخر
وينفعل كل منها عن الآخر الا ترى ان صور المواليد انما فاضت على العناصر بحدوث كيفية
متوسطة بين كيفياتها من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة بان يفعل كل منها في
الآخر باعتبار صورته وينفعل عن الآخر باعتبار مادته فيكسر كل منهما سورة الآخر في
كيفيته ويحصل كيفية متوسطة بين حرارة النار والهواء وبرودة الماء والتراب وبين رطوبة
الماء والهواء ويبوسة النار والتراب وحاصل الجواب ان كلية هذه الدعوى ممنوعة وان
كانت مسلمة في انفعال الاجزاء المادية للمواليد بل الاحتياج غير مسلم في شئ من المواد اذ
المحتاج هو الصورة الحالة في الاجزاء لا الاجزاء وهو ظاهر واقول ذلك السند باطل لانه مستلزم
لاجتماع المجرد مع مجرد آخر او مادي والاجتماع والافتراق ليس من شان المجرد على ما
نص عليه الشيخ ابن سينا ولذا جعل الاعداد القابلة للجمع والتفريق من خواص الماديات
نعم يرد على الشق الاول ان تركب النفس المجردة مع البدن اتحاد بالانضمام وليس بينهما
حلول لا بطريق حلول الصفة في الموصوف ولا بطريق حلول الشئ في المكان وليست النفس
محلا للصورة النوعية الحالة في مادة الجسم فلا يقوم حجة على بعض النصارى الزاعمين

تركب الواجب تعالى مع الجسد كتركب النفس مع البدن فالوجه في ابطال ما زعموه ان
يقال ان المجرد المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف انما تتعلق به لتحصيل الكمالات
باتفاق الحكماء فهو مجرد لم يخرج جميع كمالاته الى الفعل وهو ينافي وجوب الوجود والمجرد
المجرد الذي جميع كمالاته بالفعل فلا معنى لتعلقه بالبدن تعلق التدبير والتصرف بل انما
يتعلق به تعلق التاثير والايجاد **قوله** لكن لا نم انه لا يحصل آه منع للملازمة القائلة بان
الحال اذا كان عرضا فلا يحصل منهما حقيقة واحدة وقد عرفت انه منع لمقدمة غير ملتزمة
ههنا وان التزمها المستدل **قوله** وادعوا ان الاجسام مؤلفة من الصورة الامتدادية اي
الصورة الجسمية الممتدة في الجهات الثلث والاعراض القائمة اي المختصة بنوع ذلك
الجسم فان المنوع عندهم هو الصورة النوعية التي هي عوارض مخصوصة لا المشتركة بين
الانواع وانما خصه بالاشراقية مع ان المتكلمين ايضا ذكروا في هذا الادعاء لانه اراد بالصورة
الامتدادية الجوهر المتصل الاجزاء بناء على ان القول بالوحدة الحقيقية موقوف على الاتصال
والمتكلمون ينفون الاتصال وينكرون المقدار بل مطلق الكم فليس شيء من الاجسام وحدة
حقيقية عندهم **قوله** واما الثالث فلان التغير الجوهري بزوال جزء من ذاته اذ لا جزء له تعالى
والعرضي بزوال صفة وحصول صفة اخرى من الصفات الذاتية محال لما مر من عدم تبدل الصفات
الحقيقية ولا جل ان نفي الاتحاد بالمعنى الثالث موقوف على عدم قيام الحوادث بذاته تعالى وسط
المصنف بين الحلول والاتحاد فاندفع عنه ما اسلفنا ومنه يظهر وجه آخر لتعميم الشارح الاتحاد في الحقيقي
قوله اذ الجوهر هو الممكن المستغني عن المحل او هو المتحيز آه كلمة او لتقسيم الحد بمعنى ان
بعض المتكلمين عرفوه بالمعنى الاول وبعضهم بالمعنى الثاني الا ان اعادة المعرف يأباه فالوجه
انها للشك في ان حقيقته عندهم احد المعنيين قطعا فلا يكون جوهرا والا لكان الواجب
ممكنا او متحيزا والكل محال واما كونه تعالى جوهرا بالمعاني الاخر المعتبرة عند الحكماء كالموجود
المستغني عن المحل او القابل للصفة فهو وان كان صحيحا بحسب المعنى لكن لم يرد اطلاق لفظ
الجوهر عليه تعالى في الشرع وهو موهم للامكان والتحيز لكثرة استعماله فيهما **قوله** لان العرض
محتاج الى المحل المقوم آه كون المحل مقوما للعرض محل نظر على مذهب المتكلمين القائلين بان
الموضوع ليس من مشخصات العرض الا ان يحمل المحل على المحل مطلقا لا على المحل المعين فان النزاع
بين الفريقين في الثاني لا في الاول لان احتياج العرض في وجوده الى محل ما قطعي فتأمل
ثم لا يخفى انه اثبت فيما سبق الى ان كل عرض حادث فالمناسب هنا ان يتعرض بالحدوث ايضا
وان حمل على ان مراده انه تعالى ليس بعرض بالمعنى المعتبر عند الحكماء ايضا ففيه انه ينبغي
مثله في الجوهر ايضا الا ان يقال انه حمل العرض ههنا على معنى مطلق الصفة حادثة كانت
او قديمة **قوله** شاب امرد اي لا لحية ولا شارب له جعده قططا الجعودة كون الشعر كالحلقة

وفسر المصنف المتحيز بالذات في المواقف بالمشار اليه بالذات اشارة حسية ... فلو حمل الجوهر هنا على المتحيز بالذات لكان قوله ... تكرارا كما لا يخفى

كالحلقة وقططا شدة الجعودة والمحصل جعله تعالى شابا امرد في احسن نضارة الانسان
ولما كانت هذه الصورة مما يشتهي لم يرتضيها البعض الاخر بل جعله تعالى في صورة تناسب
العز والوقار وهي اوائل الشيخوخة فلذا قالوا انه اشمط الرأس واللحية والشمط
بالفتحتين بياض شعر الرأس يخالطه سواده والرجل اشمط وقوم شمطان مثل اسود وسودان
كذا في الصحاح فما قيل الشمط بضم الهمزة والميم غلط والطيط الرئيس صوت والرحل
ما يجعل على الدابة ليركب عليه مثل السرج ونحوه واذا كان جديدا وركب عليه الحمل الثقيل فهو
يصوت والبلكفة منحوتة من بلا كيف كالبسملة والحمدلة **قوله** وهؤلاء لا يكفرون ولذا قال
صاحب الامالي ورب العرش فوق العرش لكن بلا وصف التمكن واتصال فافهم **قوله**
ورأيت في بعض تصانيفه فهو لم يجوز المجرد القائم بذاته بل انقاد الى وهمه حيث حكم بان كل
موجود فهو في مكان وجهة وهو من الاحكام الوهمية الكاذبة قطعا ولذا قال القائلون
بتجرد النفوس الناطقة المراد من حديث من عرف نفسه فقد عرف ربه ذلك **قوله** ولكن
بعض اصحاب الحديث من المتأخرين اي متأخري المجسمة لم يرض بكون الفوق قبلة الدعاء
لا جهة الله تعالى بل صرح بكونه جهة الله تعالى حقيقة من غير تجوز وانما قبلة الدعاء هي قبلة
الصلوة فهو حمل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى على حقيقته ولم يجعله من المتشابهات
ولا كناية عن الاستيلاء والغلبة على العرش وما في جوفه **قوله** وانت تعلم انه بعد قيام البرهان
آه اي بعد ذكر ما قام البرهان عليه من الحكمين السابقين لا حاجة الى سلب الجهل بعدهما
لان الجهل ببعض المعلومات او كلها اما من عدم العلم به في الاصل وقد بطل ذلك باثبات
شمول العلم واما بالنسيان فيلزم تغير صفته الحقيقية التي هي صفة العلم وقد بطل ذلك
عند قوله ولا يقوم بذاته حادث فلا يرد عليه ما قيل فيه ان المصنف لم يقم عليهما برهانا في هذه
الرسالة نعم يرد عليه انه لم يسبق من المصنف التصريح بعدم زوال صفة حقيقية بل التصريح
بعدم قيام حادث وهو لا يستلزم الاول لجواز ان يزول بعض الصفات ولا يحدث بعد
زوالها صفة اخرى ابدا فان صفات النسيان باق بعدهما **قوله** واما الكذب فقد قيل ان
من جوز الخلف في الوعيد آه ولعله ذهب الى ان النقص ليس لازما لماهية الكذب فانه
قد يكون مباحا بل واجبا فيما توقف عليه اندفاع الفتنة العظيمة وانما يكون نقصا فيما
اذا تضمن مضرة للغير لا فيما تضمن منفعة كما في خلف الوعيد كما ان من اوعد لزيد بانه
يقتله غدا ظلما فلا شك في ان النقص في صدق ذلك الوعيد لا في كذبه وسيجيء تحقيق المقام
قوله ومن ثمة كذب الله المنافقين اي في قولهم لئن اخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم
احدا ابدا وان قوتلتم لننصرنكم اذ الظاهر من قوله تعالى والله يشهد انهم لكاذبون في
قولهم هذا مع ان الخروج وعدم الاطاعة والنصرة استقبالية بالنسبة الى زمان تكلمهم

بذلك القول بشهادة الصيغة وان الشرطية للاستقبال فلو كانا مخصوصين بالماضي والحال
لما قال تعالى كذلك واعلم ان المراد من الصدق والكذب ههنا ما هو صفة المتكلم اعني
الاخبار والاعلام عن الشيء على ما هو به في الواقع او لا على ما هو به لا صفة الكلام وهو مطابقة
حكمه للواقع او عدم مطابقته والصدقان متلازمان كالكذبين ولذا دفع لزوم الكذب بتوجيه
ايات الوعيد بالتخصيص او بالانشاء قوله والوجه في دفعه اي الوجه الصحيح في دفع لزوم
النقض ان ايات الوعيد مشروطة بشروط اي مخصصة بقيود مستفادة من الايات الاخر كقوله
تعالى ولم يصروا على ما فعلوا الاية وقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء وقوله عليه السلام التائب عن الذنب كمن لا ذنب له فيكون مثل قوله تعالى
ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها بمعنى ان جزاؤه جهنم خالدا ان لم يتب او ان
لم يشاء الله تعالى مغفرته فيكون في معنى الشرطية فلا كذب في عدم عذاب التائب والمغفور
هذا هو الجواب المرضي عند المحققين ولما دليل من الايات والاحاديث على تخصيص ايات الوعيد
الواردة في حق الكفار ولا يتجه على ذلك الجواب المرضي ان صيغة العموم المجردة عن دليل الخصوص
تدل على ارادة كل فرد مما يتناوله اللفظ بمنزلة التنصيص عليه باسم الخاص فاخراج البعض
بدليل متراخ يكون نسخا وهو لا يجري في الخبر للزوم الكذب وانما التخصيص هو الدلالة على
ان المخصوص غير داخل في العموم ولا يكون ذلك الا بدليل متصل لانا نقول تخصيص العام
بيان لا نسخ سواء بدليل متصل او متراخ فان قيل فعلى هذا يكون حكم العام هو التوقف
حتى يظهر دليل الخصوص وليس كذلك قلنا لا بل يجري على عمومه في حق العمل وفي حق وجوب
الاعتقاد العموم دون فرضيته كما فصل في اصول الفقه قوله ويمكن ان يقال المراد منها انشاء
الوعيد او لا يخفى ان حمل الجمل الخبرية على الانشاء مجازي يحتاج الى قرينة صارفة كتفقد
فائدة الخبر ولازمها جميعا كما في مقاومة الاسد في وضع الانثى وههنا ليس كذلك لثبوت
فائدة الخبر ولذا صدره بالامكان لا بالقبال لا يحتمل اخذ الامكان لما قالوا يمتنع المجاز فيما
امكن الحقيقة لانا نقول الامتناع في قولهم بمعنى سلب الامكان في نفس الامر في جميع اوقات
انتفاء القرينة المعلومة والامكان الماخوذ في مقام السند ههنا بمعنى الجواز العقلي لما قالوا
ان احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز ولذا ترى المفسرين يجمعون المعاني الحقيقية
والمجازية قوله لا حقيقة الاخبار لا يقال لمثل قولنا الصبي يقاوم الاسد خارج تطابقه
النسبة الكلامية او لا تطابقه فيكون خبرا حقيقة لانا نقول المراد من الخارج ان يكون
له ذلك الخارج في الواقع وفي قصد المتكلم جميعا وما له الا ان يكون لنسبة الكلام خارج
في الواقع ويقصد المتكلم ان تلك النسبة مطابقة لذلك الخارج او ليست بمطابقة له واذا
قصد المتكلم عدم مطابقة الايجاب يلزمه ان يقصد مطابقة السلب فيكون كل خبر موضوعا على

موضوعا على المعناه من حيث كونه مطابقا للواقع في قصد المتكلم وان لم يكن مطابقا له في نفس الامر
وبهذا اشار به توجيه ما قيل ههنا من ان مراده ان يكون له خارج تقصد مطابقته او لا مطابقته
والصواب ان يقال ان جميع الاخبار موضوعة للواقع فالمتكلم بالخبر يكون حكاية للواقع
فكما لا قصد للمطابقة في مثال المقاومة لا حكاية فيه لاستلزامها قصد المطابقة ولذا قالوا
ان مدلول الخبر هو الصدق والكذب احتمال عقلي بناء على جواز تخلف المدلولات الوضعية
عن دوالها وقد حقق الشيخ المحقق في شرح التهذيب ان الخبر موضوع على حكاية الواقع
وبذلك دفع البحث الغامض المسمى بالجذر الاصم وهو ان قائلا لو قال كلامي هذا كاذب
او كل كلام اتكلم اليوم فهو كاذب واشار بهذا الى نفس ذلك الكلام فلا يخلو اما ان يكون
كل من الكلامين صادقا او كاذبا واياما كان يلزم ان يكون صادقا وكاذبا معا وقد اطال
العلامة التفتازاني البحث في جوابه وحاصل دفع الشارح ان الخارج نفس هذا الكلام
فليس فيه حكاية الواقع فلا يكون خبرا حقيقة وان كان خبرا صورة قال المص وهو مرئي
للمؤمنين يوم القيمة لا يخفى ان الظاهر انه معطوف على قوله ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا
الجهل ولا الكذب وحق الظاهر ان يقول ويراه المؤمنون يوم القيمة الا ان العدول الى
الجملة الاسمية للتوكيد والتنبيه على تحقق وقوع الرؤية لكثرة المنكرين لان القول
بوقوع الرؤية في الاخرة بلا موازاة ومقابلة خاص بالاشاعرة ولشدة الانكار لان
المعتزلة ومن يحذو حذوهم انكروا امكانها مع انها مستبعدة عند العقول واما عطفه
على قوله وهو منزه عن صفات النقص فليس بمستقيم لان ما بعده من الصفات
السلبية كقوله لا حاكم عليه ولا يجب عليه شيء وليس بمتبعض ولا متجزئ معطوف على التفريع
بقوله فلا شبيه له وعلى التقديرين يتجه عليه انه لا وجه لتوسيط مسئلة الرؤية بين الصفات
السلبية وكذا قوله ما شاء الله كان الخ بل محلها قبيل قوله وبيده ملائكة ذوا اجنحة الخ
اللهم الا ان يؤول بانه تعالى ليس غير مرئي ولا معطل قوله وتحقيقه اي بيان حقيقة
مذهب الاشاعرة والسلف الصالح ان الابصار عبارة عن ادراك تام لعل الادراك
بمعنى الوصول لا العلم فان الجمهور لا يرتضونه كما سبق والانكشاف يبلغ اي بالغ الى
مرتبة فوق الانكشاف في العلم وان كان في تلك المرتبة مراتب متفاوتة بعضها ابلغ
من البعض الاخر بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب قرب المبصر وبعده وبحسب خفيف
فتح البصر وهو اي ذلك الادراك في رؤية الحاضر المشاهد انما يحصل لنا عادة
بالمحاذاة اي المقابلة والقرب المعتدل لان البعد وكمال القرب مانعان عن حصوله
وخروج الشعاع من الباصرة على هيئة مخروط مصمت او مركب من خطوط يجتمع في
مركز البصر قاعدته على سطح المرئي او على هيئة خط مستقيم ينطبق طرفه الواصل

قوله والتنبيه على تحقق وقوع الرؤية
وذلك بصيغة اسم المفعول المجاز
في اي المستقبل كما سبق منه

الى المرئى فيتحرك على سطحه فى طوله وعرضه بسرعة فيحصل هناك سطح شعاعي منطبقا على السطح المرئى كما ذهب اليه طوائف الرياضيين او الانطباع اى انطباع صورة المرئى وشبحه فى الرطوبة الجليدية ثم فى مجمع النور ثم فى الحس المشترك كانتقاش شبح الشئ المقابل فى المرآة كما ذهب اليه الطبيعيون وفى حق الله تعالى فى الآخرة يحصل لنا هذا الادراك بدون تلك الشرائط ولا يتجه ان يقال ان انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط اذ لو فرضنا انها شرائط عقلية له فى هذه النشأة فلا نم انها شرائط له فى النشأة الآخرة ايضا لان الرؤيتين مختلفتان بالماهية وبالهوية لا محالة فيجوز اختلافهما فى الشرائط واللوازم وهذا هو المراد بالرؤية بلا كيف بمعنى خلوها عن الشرائط والكيفيات المعتبرة فى رؤية الاجسام والاعراض لا بمعنى خلو الرؤية او الرائى او المرئى عن جميع الحالات والصفات كما يفهم ارباب الجهالات نعم على هذا يتجه ان يقال من جانب الخصم نزاعنا انما هو فى هذا النوع من الرؤية لا فى الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري كذا فى شرح المقاصد قوله على ما ذهب اليه الشيخ الاشعري من كون الاحساس نحوا من نوع العلم لا يكون ذلك الانكشاف التام الى حصل عقيب فتح البصر نوعا مغايرا للعلم الضروري واما على ما ذهب اليه الجمهور فلهم ان يقولوا يجوز ان يترتب على فتح البصر انكشاف تام مغاير لنوع العلم مسمى بالابصار فان الكل بخلقه تعالى وهو قادر على كل ممكن قوله بل عند الاشعري كان ما سبق مبنيا على تسليم كونها اسبابا عقلية وهذا منع ذلك ولذا جاز عندهم ان يرى اعمى الصين وهو ببلدة فى اقصى بلاد المشرق بقة اندلس وهى ببلدة فى اقصى بلاد المغرب والبقة البعوضة فعلى هذا يكون فتح البصر بل القوة الباصرة من الاسباب العادية ايضا قوله واستدلوا على جواز الرؤية اه اى على امكانها فى الواقع قال فى شرح المقاصد ولم يقتصر الاصحاب على ادلة الوقوع مع انها تفيد الامكان ايضا لانها سمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا ولم يكتفوا بما يقال الاصل فى الشئ سيما فيما ورد به الشرع الامكان ما لم يرد عنه الضرورة او البرهان فمن ادعى الامتناع فعليه البيان لان هذا انما يحسن فى مقام النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج فالجمل المعول عليه من ادلة الامكان ايضا سمعى لان احدى مقدمتيه وهو ان موسى عليه السلام طلب الرؤية وان الرؤية علقت على استقرار الجبل انما يثبت بالنقل دون العقل قلنا نعم لكنه قطعى لا نزاع فى امكانه بل وقوعه انتهى فظهر ان ما وقع منه فى شرح العقائد النسفية من تفسير قوله ورؤية الله تعالى جائزة فى العقل حيث قال بمعنى ان العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته ما لم يقم برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا القدر ضروري فمن ادعى الامتناع

الامتناع فعليه البيان مبنى على مقام النظر والاستدلال واشارة الى ان مجرد الجواز العقلى كاف فى ابقاء النصوص على ظواهرها اذ يكفيه عدم قيام البرهان على امتناعها ولا يتوقف على قيام البرهان على امكانها فلا يرد ما اورده الخيالى من انه امكان ذهنى لا نزاع فيه للخصم الا ان يقال ان ذلك المقام ايضا مقام المناظرة والاحتجاج ولذا احتاج الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا هناك قوله الاول ان سؤال موسى عليه السلام الرؤية يدل على امكانها اه واعترض المعتزلة على هذا الدليل بوجوه الاول انا لا نم انه طلب الرؤية بل طلب العلم الضروري وعبر عنه بما يستلزمه وهو الرؤية واطلاق الملزوم على اللازم مجاز شايع وهو للعلاف والجبائى واكثر البصريين الثاني للكعبي والبغداديين وهو انه لو سلم انه طلب الرؤية فالكلام على حذف المضاف والمعنى ارنى آية من آياتك انظر الى آيتك نحو واسئل القرية واجابوا بان كليهما فاسد لانهما عدول عن الظاهر بلا دليل ويستلزمان عدم مطابقة الجواب بقوله تعالى لن ترانى لسؤال موسى عليه السلام لان نفى العلم الضروري غير صحيح وفى قوله لا نفى رؤية الآية كيف وقد اراه اندكاك الجبل وهو من اعظم آياته وايضا الرؤية المقرونة بالنظر الموصول بالى نص فى الرؤية كذا فى الارشاد لامام الحرمين الثالث للجاحظ واتباعه وهو انا لو سلمنا انه طلب رؤيته تعالى فانما يدل على امكانها لو طلبها لاجل الرؤية وذلك ممنوع بل طلبها القوم حيث قالوا ارنا الله جهرة وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة واضاف السؤال الى نفسه ليمنع فيعلموا امتناعها لهم بالطريق الاولى واجابوا عنه ايضا بانه لو كان الغرض من السؤال ظهور امتناعها عندهم لكان الجواب بما يدل على الامتناع وليس كذلك لان قوله تعالى لن ترانى انما يدل على نفى الوقوع لا على نفى الامكان وايضا لكان السؤال عبثا لا يليق بشانه عليه السلام لانهم سألوا الرؤية قبل ذلك حين ما قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فزجرهم الله تعالى عن طلب ما لا يليق بجلاله تعالى باخذهم الصاعقة كما يزجر الاراذل عن رؤية الملوك فلم يحتج موسى عليه السلام فى زجرهم الى سؤال الرؤية واضافته الى نفسه وايضا الحاضرون عند السؤال ان كانوا مؤمنين يكفيهم قول موسى عليه السلام الرؤية ممتنعة وان كانوا كافرين كما اختاره بعض المفسرين من انهم السبعون المختارون فلما دنوا من الجبل غشيه غمام فدخل بهم موسى فى الغمام وخروا سجدا فسمعوه تكلم بامره ونهيه ثم انكشف الغمام فاقبلوا عليه وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فارتدوا بعد ايمانهم قبل موسى عليه السلام الرؤية فلا يكفيهم قول موسى عليه السلام انه تعالى اخبر بامتناع الرؤية وما قيل على هذا التقدير يجوز ان يسمعوا كلام الله تعالى باذانهم ويكون هناك قرائن دالة على انه ليس من جنس كلام البشر كعدم الترتيب والاستماع من جهة واحدة مدفوع

بانه لو كفيهم سماع ذلك لما قالوا بعد سماع التكلم بالامر والنهي لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة
فلما لم يكفهم ذلك كان تصديقهم بان المسموع كلام الله تعالى موقوفا على اخبار موسى عليه السلام
بانه كلام الله وحيث لم يصدقوه في اخباره عليه السلام كان ذلك عبثا مع ان حمل الاية
على السؤال لاجل قومه عدول عن الظاهر بلا دليل الرابع انه عليه السلام سأل الرؤية مع
العلم بامتناعها لزيادة الطمانينة بتعاضد دليل العقل والنقل كما في سؤال ابراهيم عليه
السلام ان يريه كيفية احياء الموتى واجيب عنه بانه لو كان لذلك لطلب اظهار الدليل السمعي
الدال على الامتناع وطلبه بطلب الامر المحال مما لا يليق بشان العقلاء فضلا عن الانبياء
عليهم السلام اقول وايضا لخوطب بما يدل على الامتناع وهذا اولى مما ذكره المصنف والجواب
عنه بعدم التفاوت في العلم القطعي اذ لا شبهة في ان العلم القطعي الحاصل بالدليل
العقلي المؤيد بالنقل اقوى من الحاصل بمجرده ولذا عدل عنه شارح المقاصد الى الجواب
بانه لا ينبغي ان يكون بطلب المحال الموهم بجهله بما يعرفه آحاد المعتزلة الخامس انه
سألها مع عدم العلم بالامتناع لان معرفة الله تعالى لا تتوقف على العلم بجواز الرؤية
وعدم جوازها ومع العلم بالامتناع والسؤال صغيرة يجوز صدورها عن الانبياء عليهم
السلام واجيب عنه بان جهل كليم الله بما يجوز عليه تعالى وما لا يجوز دون آحاد المعتزلة
ومن حصل طرفا من العلم هي البدعة الشنعاء والطريقة العوجاء التي لا يسلكها احد من
العقلاء ولا يجوز صدور الصغيرة عمدا عنهم بعد البعثة عند اهل الحق قوله ولا ابعد للقول
بجهل موسى آه جواب عن اعتراض انهم الخامس وحاصله ان ما يجوز على الله تعالى وما لا يجوز
من جملة الامور التبليغية ولذا فصلت في علم الكلام والجاهل ببعضها لا يصلح للنبوة
وهو ظاهر قوله الثاني انه علق الرؤية على استقرار الجبل آه تلخيصه ان الرؤية معلقة
على استقرار الجبل وهو ممكن في ذاته ينتج من عكس المتعارف انها معلقة على امر ممكن وكل
ما هو معلق على الممكن فهو ممكن ينتج من المتعارف ان الرؤية ممكنة واعترض المعتزلة
عليه ايضا من وجوه الاول انا لا نسلم انها معلقة على امر ممكن وانما يكون كذلك لو
علقت على استقراره مطلقا او حال السكون وليس كذلك بل عقيب النظر الذي هو حال
الاندكاك والحركة بدلالة الفاء التعقيبية في قوله تعالى فان استقر الآية ولا نم امكان
الاستقرار حم والجواب عنه ان الاستقرار في حال الحركة وهو زمان التجلي ممكن بان يقع
بدلها كما يدل عليه اسناد جعل في قوله تعالى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا لان ذلك الجعل
بالاختيار وفاقا ولو كان مسندا الى التجلي لانه اسناد الى السبب اذ لا خالق لحركة الجبل
سواه تعالى وهذا كما يقال الكتابة غير ضرورية للكاتب وقت الكتابة وان كانت ضرورية
بشرطها وما قيل يجوز ان يكون معلقة على الاستقرار بشرط الحركة فقد دفعه الشريف المحقق

المحقق في شرح المواقف بانه مستلزم للاضمار في الكلام ولا قرينة عليه ولذا قال المصنف الجواب
هنا انها معلقة على الاستقرار من حيث هو من غير قيد بحال السكون او الحركة واعترض عليه
شارح المقاصد بانه واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها لان الشرط التعليقي مستلزم
للجزاء ثم اجاب بان المراد استقرار الجبل من حيث هو لكن في الاستقبال وعقيب النظر بدليل
ان والفاء فلا يرد السكون السابق او اللاحق اقول وسلم فكلمة سوف تحتمل وقوع الرؤية
في الآخرة الثاني ان ليس القصد هنا الى بيان امكان الرؤية او امتناعها بل الى بيان انها لم تقع
لعدم وقوع المعلق عليه والجواب ان المدعى هنا لزوم الامكان سواء قصد او لم يقصد
الثالث انه لما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط وهو الرؤية في المستقبل فانتفى ابدا
لتساوي الازمنة فكانت محالا وهذا نهاية الضعف هذا بقي كلام هو ان المولى الخيالي
اورد على كبرى المتعارف بانه يصح ان يقال ان انعدم المعلول انعدم العلة والعلة قد يمتنع
عدمها بالذات كما لو قيل لو انتفى الصفات اللازمة لذات الواجب تعالى لانتفى الواجب فلا نم
ان كل معلق بالممكن فهو ممكن وقولهم الممكن لا يستلزم المحال مرادهم انه لا يستلزمه من حيث
كونه ممكنا وان استلزمه من حيث كونه ممتنعا بالغير الا ترى ان المستلزم لعدم الواجب وقوع
عدم الصفات لا امكان ذلك العدم فانك اذا قلت ان وقع عدم الصفات وقع عدم الواجب
كان صادقا واذا قلت ان امكن عدم الصفات امكن عدم الواجب كان كلاما كاذبا ووقوع
عدم الصفات محال دون امكان ذلك العدم وبالجملة المستلزم لعدم الواجب الممتنع بالذات
هو عدم الصفات لكن من حيث وقوع ذلك العدم لا من حيث امكانه فلم يكن المستلزم
للمحال الا الممتنع ولو بالغير فلا اشكال والجواب عنه بتحرير الكبرى من شرائط المتعارف فتبين
المراد ان استقرار الجبل ممكن صرف لا امتناع فيه لا بالذات ولا بالغير ولا شك ان المعلق
على مثل هذا الممكن ممكن في ذاته والامتناع الحاصل للاستقرار بتعلق الارادة الازلية
بعدم استقراره في ذلك الوقت لا يقدح في امكانه الصرف لان تعلق الارادة بهذا الجانب
لم يكن مما يوجب في الفاعل المختار فعلى هذا يظهر صدق قوله والمحال لا يثبت على شيء
من التقادير الممكنة اي الصرفة لانك اذا قلت ان قام زيد فاجتماع النقيضين واقع
كان كاذبا فانه غير واقع سواء قام زيد او لا وفي قوله عند وقوع المعلق عليه اشارة الى انه
اذا كان الجزاء جملة خبرية فالحكم في الجزاء والشرط قيد من قيوده كما ذهب اليه الخ فعلى
لا بين الشرط والجزاء من الاتصال لزوما او اتفاقا كما ذهب اليه الحنفية والمنطقيون
قوله والجواهر كالطول والعرض آه الطول والعرض والعمق عبارة عن خطوط ثلثة وفاقا
بين الحكماء والمتكلمين لكن الخط عند الحكماء القائلين باتصال اجزاء الجسم عبارة عن عرض
ممتد متصل الاجزاء كالسطح والجسم التعليمي ولذا قسموا المقدار اي الكم المتصل الى الخط

والسطح والجسم التعليمي وعند المتكلمين النافين للاتصال والمقدار عبارة عن الجواهر
الفردة المنتظمة على سمت واحد فيكون كل من الجوهر والعرض مرئيا بحكم الضرورة وباجماع
الاشاعرة والمعتزلة وللتنصيص على ما ذكرنا لم يقولوا كالطويل والعريض **قوله** فلا بد من
علة مشتركة بينهما اه لما حمل بعضهم العلة المشتركة على مصحح الرؤية اعترض على الدليل
بان تلك العلة يجوز ان يكون الامكان او الحدوث لان صحة الرؤية معناها امكان الرؤية
وهو امر اعتباري لا يفتقر الى علة موجودة بل يكفيه الحدوث او الامكان الاعتباريان ايضا
واجابوا عنه بان المراد من العلة ما يتعلق به الرؤية اولا وبالذات وبالمرئي ثانيا وبالعرض
فانا اذا رأينا فرسا مثلا فليس كونه مرئيا لاجل كونه فرسا او حيوانا او جسما ناميا بل لاجل كونه
هوية موجودة ولذا قال الشارح يكون هو المتعلق الاول للرؤية وبعد ذلك ورد عليه بان صحة
رؤية الجوهر لا تماثل صحة رؤية العرض اذ لا يسد احديهما مسد الاخرى فلم لا يجوز ان يعلل
كل منهما بعلة على الانفراد ولو سلم تماثلهما فالواحد النوعي قد يعلل بعلتين كالحرارة بالنار و
بالشمس فلا يلزم ان يكون لهما علة مشتركة واجيب عنه بان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون
من خصوصية الجوهرية والعرضية بل يجب ان يكون مما يشترك فيه للقطع بانا قد نرى الشيء
من بعيد وندرك ان له هوية ما مع انا لا ندرك كونه جوهرا او عرضا كالضوء او الظلمة وان
استقصينا في التأمل فعلم ان متعلق الرؤية هو الهوية المشتركة ولا يرد عليه ما اورده المولى الخيالي
اخذا من كلام الشريف المحقق في شرح المواقف من ان مفهوم الهوية المطلقة امر اعتباري
فكيف يتعلق بها الرؤية بل المرئي خصوصية الموجودة لانا نقول ليس المراد من الهوية
المشتركة المطلقة هو الهوية بشرط عدم التعين بشيء من الخصوصيات ليكون اعتباريا بل
المراد الهوية الموجودة المخصوصة لكن لا بشرط شيء من الخصوصيات ولا شبهة في كون الهوية
المطلقة بهذا المعنى موجودة في الخارج كوجود جزئيا للجسم على ما قرر فيه الاشارة من المصر
نعم الوجود المطلق بمعنى الكون في الاعيان ومفهوم الهوية المطلقة ومفهوم الماهية امور
اعتبارية لكن مراد الشيخ الاشعري القائل بكون الوجود عين الموجود من متعلق الرؤية
هنا ما صدق عليه مفهوم الهوية المطلقة لا بشرط التعين فلا يرد ذلك نعم يرد عليه ما
اشار الشريف في ذيل هذا الايراد من ان المدرك من الشيخ البعيد هو خصوصية الموجودة
الا ان ادراكها اجمالي لا يمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا
فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال
وحاصله ان الاجمال المؤدي الى الاشتراك عائد الى الادراك لا الى المدرك ولذا قال
الامام الرازي في نهاية العقول من اصحابنا من التزم ان المرئي هو الوجود فقط وانا
لا نبصر اختلاف المختلفات بل نعلمه بالضرورة وهذه مكابرة لا نرتضيها بل الوجود علة للصحة

لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية انتهى فليتأمل **قوله** وذلك الامر اما الوجود اه فيه نظر
اذ يجوز ان يكون الوجود بشرط الحدوث او التحيز المطلق سواء كان تحيزا بالذات او بالعرض
ولو سلم فيجري هذا الدليل في صحة ملموسية الواجب تعالى مع التخلف ولا مدفع له ولذا قال
شارح المقاصد واما النقض بصحة الملموسية فقوي والانصاف ان ضعف هذا الدليل
جلي انتهى واما الايراد على الحصر بجواز ان يكون تلك العلة الوجوب بالغير او الامور العامة
كالماهية والمعلومية فمدفوع بان الاول غير مختص لان فيه اعترافا بصحة رؤية صفات الواجب
تعالى والثاني باطل لاستلزامه صحة رؤية المعدومات بل الممتنعات لا يقال جريانه في الملموسية
ممنوع اذ لا ندرك باللامسة الا الاعراض كالحرارة والبرودة والملاسة والخشونة لانا نقول
ندرك بها الطول والعرض ايضا وهما جوهران باتفاق المتكلمين لجريانه فيها قطعا على مذهبهم
وان امكن المناقشة فيه وفي اصل الدليل على مذهب الحكماء القائلين بكون الطول والعرض
عرضيا قائمين بالجسم **قوله** والاخيران عدميان اي معدومان في الخارج لكونهما من الاوصاف
الاعتبارية المشتملة على السلب وايضا الامكان شامل لحال العدم فلا يكون علة مختصة
بحال الوجود والمدعى ان صحة الرؤية مختصة بحال الوجود لامتناع رؤية المعدوم ضرورة و
اتفاقا فلا بد لها من علة مختصة بحال الوجود والامكان شامل لحالتي الوجود والعدم لا يكون
علة لها بخلاف الوجود فانه وجودي غير متحقق حال العدم للتنافي بينهما **قوله** وانه لا اشتراك
بين الوجود الا في اللفظ اه لا يخفى ان الاشتراك اللفظي موقوف على تعدد الوضع بحسب تعدد
المعاني ولما كانت الهويات الموجودة غير متناهية في علم الواجب حين الوضع لم يمكن وضع لفظ
الوجود بازائها باوضاع متعددة غير متناهية فلم يصح القول بالاشتراك اللفظي اللهم الا ان
يقال انه مبني على مذهب الشيخ ان واضع اللغات هو الله تعالى فيجوز ان يضع تعالى بازائها
في الازل بوضع واحد منقسم الى اوضاع غير متناهية كما قال الشارح في علمه الاجمالي ولا يكون
هذا الوضع من قبيل الوضع العام للموضوع له الخاص كوضع اكثر الحروف واسماء الاشارات لان
لان الخصوصيات في هذا الوضع ملحوظة بذواتها لا بواسطة امر اجمالي كما في وضع الحروف او نقول
مراد الشيخ ان الوجود كالمشترك اللفظي في انهما لم يوضعا للقدر المشترك بين الجزئيات
وعلى التقدير بن نقول مراد الشيخ من الوجود المشترك ههنا الهوية الموجودة من حيث كونها
موجودة لا من حيث التعين بكونها حادثة او ممكنة او جوهرا او عرضا وهي مشتركة بين الواجب
والممكنات ولفظ الوجود مجاز فيها على مذهبه وعدم اشتراك الوجود بالمعنى الحقيقي لا ينافي
اشتراك الوجود بالمعنى المجازي فلا يرد ما اورده اذ غايته ان الوجود في هذا الدليل مستعمل
مجازا في الهوية المطلقة نعم القول بكون الوجود بالمعنى الحقيقي عين ذوات الموجودات
مع القول بكونه مشتركا بينها يستلزم ان يكون جميع الاشياء متماثلة متفقة الحقيقة بناء

[illegible]

على ان الوجود طبيعة نوعية يتخصص بعارض الاضافات قوله واوله صاحب المواقف آه وتبعه
ش رح المقاصد حيث قال الاعتراض يرد على الاشعري الزاما ما دام كلامه محمولا على ظاهره
واما بعد تحقيق ان الوجود هو كون الشئ له هوية فالشركة ضرورية انتهى اقول حاصل
القول بالمنافات منع اشتراك الوجود مستندا بمذهب الشيخ وحاصل التاويل ان الشيخ
لا ينفي اشتراك الوجود بمعنى كون الشئ له هوية ما وكيف ينفيه وهو ضروري وانما ينفي ما
زعمه المتكلمون من ان الوجود عرض قائم بالموجود كسائر الاعراض القائمة بمحالها ففي
الخارج هويتان احديهما وهي الوجود قائمة بالاخرى وهي الموجود كالسواد مع الجسم
الاسود فمراده من قوله وجود كل شئ عينه ليس انه عينه في الواقع بل المراد انه ليس في الخارج هويتان
تقوم احديهما بالاخرى كالسواد مع الاسود وذكر العينية وارادة هذا المعنى بطريق التجوز بعلاقة
الخصوص والعموم لان العينية اخص مطلقا من عدم الهويتين بحسب الخارج لجواز ان يكون عدم
تعدد الهوية الخارجية لكون احديهما اعتبارية فاندفع بهذا وجهي الايراد الذي اورده المحقق
الشريف في شرح المواقف ثم يتجه على هذا التاويل ان الوجود المشترك بمعنى الكون المذكور
امر اعتباري ومعقول ثان لا موجود خارجي يتعلق به الرؤية كالحدوث والامكان ويمكن دفعه
بان المراد من كون الوجود مرئيا كون مبداء انتزاعه مرئيا دون مبدأ انتزاع الحدوث او الامكان
لانا نرى الهويات من حيث كونها موجودة لا من حيث كونها حادثة او ممكنة والا لما احتجنا بعد رؤية
العالم الى دليل حدوثه او امكانه كما لم نحتج الى دليل وجوده وذلك لان ادراك الجسم مثلا من
حيث الوجود يكفيه ملاحظة مع اثاره المرئية ولا يتوقف على ملاحظة العدم بخلاف ادراكه من
حيث الحدوث او الامكان ولك ان تقول كل من القديم والحادث من اقسام الموجود الخارجي
لكن المعتبر فيهما الوجود في الجملة فالحادث الفاني كما انه حادث عند وجوده كذلك هو حادث
عند عدمه اللاحق لكونه موجودا في الجملة ولذا كان الحركة الواحدة حادثة عند انتهائها مع ان
جميع اجزائها منقضية في ذلك وكذا الضربات العشرة حادثة عند تمام العاشرة مع ان
جميع اجزائها منقضية وقد سبق من المص ان الوجود المتعاقب نوع من وجود المجموع
فح نقول لما كان الحدوث والامكان مشتركين بين حالتي الوجود والعدم لم يكن مبداء
انتزاعهما علة خاصة بحال الوجود بخلاف مبداء انتزاع الوجود وعلى التقديرين فتلخيص
دليلهم هذا انا نرى الهوية المشتركة بين الجوهر والعرض فانا نرى الهوية من بعيد ولا
نشك في وجودها ونحتاج في كونها جوهرا او عرضا الى دليل فظهر ان المرئي هو الهوية المشتركة
بينهما وهو لا ينافي اثباتهم كون الخصوصيات مرئية في بعض الاحيان ايضا ليكون مكابرة
كما قال الامام الرازي ثم ان تلك الهوية المشتركة المرئية ليست مختصة بالاشتراك
بين الممكنات بل هي مشتركة بين الواجب والممكن ايضا لانا نريها من حيث كونها موجودة

موجودة لها كون في الاعيان لا من حيث كونها حادثة او ممكنة فلا يرد عليه ذلك نعم يرد عليه
ذلك نعم يرد عليه ان كون المرئي هوية مشتركة ممنوعة لجواز ان يكون الاجمال راجعا الى الادراك
لا الى المدرك فيجوز ان يكون المدرك خصوصية الجوهر او العرض او الوجود بشرط التحيز
المطلق وانتفاء الواسطة في الاثبات لا يوجب انتفاء الواسطة في الثبوت وكذا يرد النقض
بصحة الملموسية قوله وهذا التاويل في غاية البعد آه الظاهر ان وجه البعد ما اشار
اليه الشريف من البحث بوجهين الاول ان انتفاء الهويتين في الخارج لا يستلزم ان
يكون هوية الوجود في الخارج عين هوية الموجود في الخارج حتى يكون ما صدق عليه
احدهما عين ما صدق عليه الاخر لجواز ان يكون صدق عدم الامتياز بان لا يكون
للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات الثانية الثاني انه لو كان وجود كل شئ عينه
لم يكن لاحد شك في ان الوجود موجود كما لا شك في ان السواد موجود انتهى وقد عرفت
انه انما يتوجه على المؤول لو كان التاويل بحمل كلام الاشعري على حقيقته وقد عرفت انه بالتجوز
فلا يرد ذلك وانت تعلم ان تاويل كلام العاقل خصوصا كلام صاحب المذهب بما يخفيه
الضرورة في غاية القرب لا سيما اذا كان ذلك الرد ما زعمه المتكلمون كما اشرنا قوله وعقل
ان الشيخ آه جواب آخر بدل التاويل المذكور لكن التاويل مبني على كون الاستدلال تحقيقيا
وهذا مبني على كونه الزاميا بناء على ان الاشتراك الممنوع مسلم عند الخصم وهذا القائل
هو الامدي حيث قال بان التمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا
كالقاضي وجمهور الاصحاب لم يرد عليه ما ذكرتموه وان كان ممن لا يعتقده كالشيخ فهو
بطريق الالزام ولا يجب كون الملزم معتقدا لما تمسك به انتهى ولما لم يكن مرضيا عند
المص ذهب الى التاويل المذكور قوله وقد ثبت وقوع رؤيته آه شروع في اثبات الوقوع
بعد اثبات الامكان فهو معطوف على قوله والمستدلون على جواز الرؤية آه قال الامدي
اجمعت الامة من اصحابنا على ان رؤيته تعالى في الدنيا والاخرة جائزة عقلا واختلفوا
في جوازها سمعا في الدنيا فاثبته بعضهم ونفاه وهل يجوز ان يرى في المنام فقيل لا وقيل
نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم يكن رؤية حقيقة ولا خلاف بيننا في انه تعالى
يرى ذاته والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لذوي الحواس واختلفوا في رؤيته تعالى
لذاته كذا في شرح المواقف قوله والنظر يكون آه يعني ان النظر مشترك بين هذه المعاني
والاستعمال بواحد من هذه الحروف الجارة او بدونها قرائن معينة لها فمتى كان متعديا
بنفسه كان بمعنى الانتظار ومتى كان متعديا بفي كان بمعنى التفكر ومتى كان متعديا باللام
كان بمعنى الرافة والعطف اي الميل ومتى كان متعديا بالى كان بمعنى الرؤية كما في هذه
الاية وما عدا الاخير ليس مما نحن فيه والتعرض لها لتوقف الاستدلال على الاول والثاني

والثالث للاستطراد والاكتفاء بالاضداد وليس المراد ههنا عكوس هذه الشرطيات
وبيان ذلك مع التوقف المذكور ان حاصل الاستدلال ان النظر في هذه الآية موصول
بالى وكل ما هو موصول بالى فهو بمعنى الرؤية ومن البين ان بيان هذه الكبرى انما يكون
بالشرطية التي ذكرناها لا بعكسها القائل بانه متى كان بمعنى الانتظار يكون متعديا بنفسه لا عكسها صح
فظهر ان المراد بهذه الشرطيات واما توقف الاستدلال على الاول فلان المعتزلة اوردوا
عليه بمنع الكبرى مستندا بجواز ان يكون النظر الموصول بالى بمعنى الانتظار ولما لم يصح منع
المقدمة الاستقرائية بلا شاهد استشهدوا بقوله الشعر وشعث ينظرون الى بلال كما
نظر الظماء حيا الغمام ومن البين ان الظماء اي العطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل
النظر المشبه اي الموصول بالى على معنى الانتظار ليصح التشبيه وبقوله وجوه ناظرات
يوم بدر الى الرحمن ياتي بالفلاح اي منتظرات اتيانه باللطف والفلاح واجاب الاشاعرة
عن ذلك بان الشواهد المذكورة غير صالحة للاستشهاد لان الحذف والايصال شايع فليس
حمل الموصول بالى على معنى الانتظار في البيتين باولى من عكسه بل الاولى عكسه لان الموصول
بالى نص في الرؤية في المتعدي بنفسه في البيت الاول يجوز ان يكون بمعنى رؤية الظماء مطر الغمام
مشتاقين اليه وفي البيت الثاني بمعنى ناظرات باعينها الى جهة الله وهو العلو الذي هو
قبلة الدعاء ولذا يرفع اليه الايدي او الى آثاره تعالى من الضرب والطعن في الاعداء
الصادرة من الملائكة التي ارسلها الله تعالى لنصرة المؤمنين يوم بدر وللايماء الى ورود
الرد النظر والتامل على شهادة شواهد الشرطية الاولى قوله وفيه نظر وتامل اما
النظر فبان يقال انما يصح معنى الانتظار لو كان هذا الخطاب حين جواز الطرد والحشر
وهو ممنوع لجواز ان يكون من النار الى الجنة على نحو قولهم ان افيضوا علينا من الماء
والظاهر ان نور المؤمنين في وجوههم يسعى بين ايديهم فيكون النظر بمعنى الرؤية
قطعا واما التامل فبان يقال لو سلمنا ان النظر بمعنى الانتظار حين الجواز في الانتظار
بعد الخطاب انما يكون في امثاله بعد النظر لظاهر ان المراد انظروا الينا منتظرين لنا
على طريق تضمين معنى الانتظار وليس التضمين مخصوصا بالمتعدي بحرف الجر بل قد يكون
في تعدية اللازم كما قالوا في قوله فاستبقوا الصراط ان تعدية الاستباق بتضمين معنى
جاوزوا ونحن نقول وكذا سائر المعاني كما يظهر من شواهدها فان النظر لا ينفك عنه معنى
الرؤية وان تضمن معنى آخر كالانتظار والتفكر والرأفة فالمعنى في البيت الاول كما نظر
الظماء الى الغمام منتظرين مطره وفي البيت الثاني ناظرات الى جهته تعالى منتظرين لاتيان ن
الفلاح من تلك الجهة التي ينزل منها آثار رحمته وما قيل وجه النظر والتامل ان هذا
الكلام حكاية عن المنافقين اذ يقولون يوم القيمة لاهل الجنة انظرونا نقتبس من

من نوركم فالانتظار من المؤمنين لا يناسبه ولذا فسر بعضهم بانظروا الينا فليس شيء اذ
لا يلزم من طلب المنافقين انتظارهم ان ينتظروا وقد اجمع كثير من الناظرين على ان
مراده من النظر ما اورده المعتزلة على الكبرى ومن التامل جواب الاشاعرة عنه كما عرفت
ولعلهم ظنوا ان المراد ههنا عكوس الشرطيات التي ذكرناها وذلك ظن فاسد لا يخفى قوله
وليس بمعنى الانتظار جواب عن ايراد المعتزلة بوجهين احدهما بمنع الصغرى بان يقال
لا نسلم ان النظر في الآية موصول بالى وانما يكون كذلك لو كان الى حرف جر وهو ممنوع
بل هو اسم بمعنى النعمة واحد الآلاء فيكون النظر بمعنى الانتظار اي منتظرة نعمة ربها لكونه
متعديا بنفسه وثانيهما ما قدمنا من منع الكبرى لجواز ان يكون الموصول بكلمة الى بمعنى
الانتظار بشهادة قول الشعراء وقد اشار الى جوابهما
معا ههنا وحاصل الجواب انه لا يجوز حمل النظر في الآية على معنى الانتظار لانه غم وموت احمر كما
في المواقف فلا يناسب مقام التبشير وما يقال يجوز ان لا يخلق الله غما في الانتظار للمؤمنين
في الآخرة لان ترتبه على الانتظار عادي يجوز تخلفه عنه مدفوع بان التبشير والانذار
بما نعلمه لذة وعذابا ولذا لم يقع التبشير بالنار والانذار بالجنة مع امكان ان يخلق الله
تعالى الفرح واللذة في النار والعذاب والالم في الجنة قوله واما السنة فلقوله عليه السلام
سترون ربكم الحديث وهو حديث مشهور رواه احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة قوله
والمعتمد الاجماع آه يشير الى ما ذكره المصنف في المواقف من ان دلالة الكتاب والسنة على
هذا المطلب لا تفيد علما قطعيا بل ظنيا فلا اعتماد لدلالتهما عليه لان المطلب يقيني و
المعتمد ههنا هو اجماع الامة قبل ظهور المبتدعين على وقوع الرؤية في الآخرة وهو مستلزم
لجوازه وعلى ان الآيات والاحاديث محمولة على ظواهرها قوله احتج المنكرون معارضة
في الوقوع والامكان اما الوقوع فلان الادراك المنسوب الى الابصار مجازا انما هو
الرؤية بالبصر لا العلم وقد نفى ذلك الادراك عن كل بصر ما دام موجودا واما الامكان
فلان ما به التمدح يجب ان يكون في حقه تعالى من صفات الكمال وهو سلب الرؤية وما
كان سلبه صفة كمال كان وجوده نقصا محالا في حقه تعالى فلا يمكن رؤيته تعالى قوله مع
الاحاطة بجميع جوانب المرئي فرؤيته ببعض جوانبه دون بعض ليست بادراك وان كانت
رؤية فيكون ادراك البصر اخص مطلقا من الرؤية وسلب الاخص لا يوجب سلب الاعم
ولعل المراد من الجوانب اعم من الجوانب الحسية والمعنوية ليكون المنفي هو الادراك
المؤدي الى الاكتناه ويؤيده قوله وحقيقته النيل والوصول وانما حملوه على هذا المعنى
بشهادة قوله تعالى وهو يدرك الابصار لان المراد انه تعالى يرى كل بصر بجميع جوانبه
وعلى وجه الاكتناه ومن نقل عنه قال ما قال قوله والثاني ان هذه حاصل هذا

بهذا الجواب انه لما كان المذهب ان المؤمنين يرونه تعالى في الآخرة دون الكفار فيجوز ان
يكون الآية محمولة على رفع الايجاب الكلي بان يعتبر عموم استغراق الجمع المحلى باللام في جانب
الحكم المنفي بمعنى ليس كل بصر يدركه لا في جانب النفي ليكون سلبا كليا بمعنى لا شيء من الابصار
يدرك له تعالى وان جاز ذلك ايضا كالمبالغة الملحوظة في جانب النفي في قوله تعالى وما ربك
بظلام للعبيد ولا اقل من احتمال الآية هذا المعنى واذا ثبت هذا الاحتمال سقط الاستدلال
على مطلوبهم الذي هو السلب الكلي واما ما ذكره المصنف في المواقف من ان اللام في الجمع
المحلى ان لم يكن للعموم والاستغراق فالآية حجة لنا لا علينا اذ يكون القضية ح سالبة مهملة
بمعنى لا يدركه بعض الابصار بناء على ملاحظة الاهمال المستفاد من لام الجنس في جانب
النفي كما زعموه في لام الاستغراق ونفي الادراك عن بعض الابصار يدل بمفهومه على ثبوته
للبعض الاخر كما ذكره اهل العربية من ان نفي المقيد راجع الى القيد ففيه نظر ظاهر ولذا
لم يلتفت اليه الش رح ثم الاولى للش رح في هذا الجواب ان يقول لو سلمنا ان ادراك البصر
عبارة عن مطلق الرؤية فيجوز ان يحمل على رفع الايجاب الكلي كما قال في الجواب الثالث
قوله فانها سالبة مطلقة اى لا دائمة قائلة بان لا شيء من الابصار يدركه له تعالى
ما دامت موجودة ولا ضرورية مطلقة كما يزعمها المعتزلة حيث نفوا الوقوع والامكان
لا يقال بل هي دائمة مطلقة بشهادة صيغة المضارع الدالة على استمرار نفي الرؤية لانا نقول
يجوز ان يلاحظ الاستمرار المذكور في جانب المنفي ايضا لا في جانب النفي كما قالوا في قوله
تعالى لو يطيعكم في كثير من الامر لعنتم الآية ولو سلم فالمستفاد من صيغة المضارع هي الاستمرار
التجددي كما في قوله تعالى الله يستهزئ بهم اى ينزل عليهم الهوان والحقارة وقتا بعد
وقت وذلك للتشديد فان في الدوام اعتيادا يهون الضجر بخلاف التكرر بعد الخلاص
لا الاستمرار الدوامي والمنافي للسالبة المطلقة هو الاستمرار الدوامي لا التجددي واعلم
ان هنا جوابا رابعا اش اليه المص في المواقف وهو انا لو سلمنا ان الآية عامة في الاشخاص
والاوقات ايضا فالمنفي رؤية الابصار ولا يلزم من عدم رؤية الابصار عدم رؤية دون الابصار
لجواز ان يكون ذلك المنفي نفيا للرؤية بآلي رحمة مواجهة وانطباعا فلا يلزم منه نفي الرؤية
بالى ادراك من غير مواجهة وانطباع قوله وما قيل من ان التمدح آه جواب عن استدلالهم
بالآية على نفي امكان الرؤية وحاصل الجواب المعارضة بالقلب بان يقال انه تعالى يتمدح
بانه لا يرى وكل من تمدح بذلك فهو ممكن الرؤية اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان
التمدح في عدم الرؤية للتعزز والاحتجاب بحجاب الكبرياء مع امكان الرؤية كما يمدح الملوك
بذلك لا مع امتناعها والا لكانت المعدومات ممدوحة بعدم الرؤية وما اورد عليه المولى
الخيالي من ان عدم مدح المعدوم لاشتماله على معدن كل نقص اعني العدم كما ان الاصوات

الاصوات والروايح لا تمدح مع امكان رؤيتهما لكونهما مقرونة بسمات النقص والحق
ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه اذ قد ورد التمدح بنفي الشريك واتخاذ الولد
مع امتناعهما في حقه تعالى فليس بشيء اصلا لان التمدح بخصوصية عدم الرؤية
منحصر في الظاهر في التعزز والاحتجاب مع امكان الرؤية ولذا لم يكن اعظم الملوك
ممدوحا بعدم الرؤية من البلاد البعيدة وكذا الاصوات والروايح اذ لا تمنع ولا احتجاب
بحجاب الكبرياء لشيء منهما كالمعدوم واذا كان الظاهر ذلك فلا يرد عليهم شيء لان منع
المعارض القاطع الشك في دليل الخصم لا اثبات المطلوب ولذا لم يعدوه من ادلة الامكان
قوله ولان عدم رؤيته في الدنيا آه قيل دليل على ان التمدح حجة عليهم وعطف على
قوله لانه لو امتنعت آه وليس بشيء اذ الكفاية غير كافية في الاستدلال وكذا باباه
تفريع قوله فلا ينافي رؤيته في الآخرة فالحق انه معطوف على قوله بل هو حجة لنا لانه
بمنزلة ان يقال لانه معارض فكما في الايراد على دليلهم بوجهين الوجه الاول بطريق
المعارضة وهذا الوجه بطريق المنع بان يقال ان اردتم انه تعالى يمدح بكونه لا يرى
في الدنيا والآخرة فذلك ممنوع لان عدم رؤيته في الدنيا مع كونه اقرب اليهم من حبل
الوريد كاف في التمدح وان اردتم انه يمدح بكونه لا يرى في الدنيا فقط فمسلم لكن
بعد المسامحة على ان ما كان سلبه مدحا يكون وجوده نقصا لا يتم التقريب اذ غاية
ما لزم من ذلك امتناع رؤيته تعالى في الدنيا وهو لا ينافي وقوع رؤيته في الآخرة فضلا
عن امتناعها فليس فيه دليل على مطلوبهم ولم يتعرض لكفاية نفي الرؤية مع الاحاطة
ولا لكفاية نفي رؤية الكل بل الخواص فقط للعلم بهما مما سبق ثم في قوله مع كونه اقرب آه
نظر لانه انما يؤدي الكفاية اذا حمل القرب على القرب المكاني وهو غير صحيح وحبل
الوريد عرق وهما وريدان هما عرقان في جانب العنق واصلان الى القلب قوله وقوله
تعالى لموسى عليه السلام لن تراني آه هذا حجة برأسها للمعتزلة لكن الش رح جعله جوابا
لسؤال مقدر بان يقال ان بعض الآيات يفسر بعضا ولما كان لن في هذه الآية للتأبيد
دل على ان قوله تعالى لا تدركه الابصار عام في الاوقات في الدنيا والآخرة فيندفع الوجه
الثالث عن دليل عدم الوقوع ودل على ان التمدح بكونه لا يرى في الدنيا والآخرة فيندفع
الوجه الثاني عن دليل الامتناع وتقرير الجواب عن الكل ظاهر قوله بل للتأكيد وههنا
بحث من وجهين الاول ان التأكيد دل على ان موسى عليه السلام اما منكر لعدم وقوع
الرؤية او متردد فيه وعلى التقديرين لزم ان لا يعرف عدم وقوعها فيقع الاشاعرة
فيما هربوا الثاني ان النفي في قوله تعالى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا فسروه بالظهور

للجبل بعد ان كان محجوبا عنه اما مع خلق الحيوة والبصر للجبل كما رواه ابن فورك عن
الاشعري فيكون اندكاك الجبل وعدم استقراره لرؤيته تعالى واما بدون خلقهما له
كما ذهب الاكثر فيكون الاندكاك لمجرد الظهور له من غير رؤية وعلى التقديرين ففي
اية الاستقرار دلالة على انه اذا لم يتحمل الجبل الاقوى للتجلي له فعدم تحمل موسى عليه السلام
بالطريق الاولى ولو كان ذلك بحسب جري عادة الله تعالى ففي هذا التاكيد بهذه القرينة
دلالة على امتناع ما لوقوع الرؤية والجواب الثاني ان غاية ما يدل عليه التاكيد
المقرون بتلك القرينة عدم تحمل التراكيب العنصرية للتجلي له بحسب جري العادة وفي
الاول ان طلب موسى عليه السلام الرؤية يجوز ان يكون بطريق خرق العادة الواقع للانبياء
عليهم السلام مع العلم بامتناع وقوعها عادة ولو سلم فغاية ما لزم تردده منافيا للنبوة
قوله عليه السلام في ان هذا التركيب العنصري متحمل له ام لا وليس ذلك من الامور
التبليغية حتى يكون عدم العلم به مخلا ولهذا يقيد بابدا كما في الاية الآتية قيل يجوز ان
التقييد بذلك للتاكيد كما في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فالاولى ان يقال   قوله
يقيد باليوم كما في قوله تعالى فلن اكلم اليوم انسيا اقول والاولى ان يقال يقيد بابدا
واليوم والغاية كما في قوله تعالى حكاية عن اخ يوسف عليه السلام فلن ابرح الارض
حتى يأذن لي ابي ويتجه على الاخرين ايضا انه يجوز ان يكون للتابيد المطلق ان لم يقيد بما
يدل على التجريد وللتابيد في المحدود ان قيد به كاليوم والغاية لكن يدفعه ما بعد التسليم
الآتي لان تقييد عدم تمنيهم الموت بابدا نص في التابيد سواء كان كلمة لن للتاكيد او للتابيد
وكان ذلك التابيد المطلق بالنسبة الى اوقات الدنيا بشهادة دلالة النص القرآني
على انهم يتمنون الموت للخلاص عن عذاب جهنم فليكن التابيد المدلول عليه بلن من هذا
القبيل ولا يرد على هذا الجواب انه يلزم جهل موسى عليه السلام بعدم رؤيته في الدنيا
لما قدمناه آنفا قال المصنف اتى كان آه الظاهر من ترك العطف انه خبر بعد خبر
وهو مرئي في قوله وهو مرئي للمؤمنين كقوله فيما بعد غني لا يحتاج الى شيء والا فالظاهر اقحام
الاخبار للاقتباس من المأثور ثم الظاهر ان المراد ما شاء وجوده وجد وما لم يشأ
وجوده لم يوجد فيشكل تفريع الكفر الا ان يحمل على دواعيه الموجودة كما سبق ويحتمل ان
يحمل على معنى ما شاء تحققه من وجودات الموجودات وعدمات المعدومات تحقق وما لم يشأ
تحققه من وجودات المعدومات وعدمات الموجودات لم يتحقق وح لا اشكال في التفريع وهو
الاوفق لتعلق ارادته تعالى باحد جانبي الفعل والترك وعلى التقديرين كلمة ما من
الفاظ العموم فالمراد كل شيء كائن وكل ما ليس بشيء ليس بكائن كما يشير اليه الش رح

الش رح قوله وفيه دليل على انه مريد للكائنات سواء كانت من افعاله تعالى او من افعال
العباد لما عرفت ان كلمة ما من الفاظ العموم وتخصيص المعتزلة اياها بغير افعال العباد
من غير دليل ثم الاولى ان يقول وفيه دليل على انه مريد للكائنات وغير مريد لما لم يكن اذ
تنعكس الجملة الثانية بعكس النقيض الى قولنا كل كائن شيء والجملة الاولى الى قولنا كل
ما ليس بكائن ليس بشيء بناء على ان الموجب الكلية تنعكس الى نفسها بعكس النقيض
وان لم تنعكس اليها بالعكس المستوي وقد اثبت في المصرح في المواقف الى كلا الدليلين
والش رح الشريف الى انعكاس كلتا الجملتين الكائنات وذلك لان الغرض من اقتباس
هذا المأثور رد المعتزلة في قولهم انه تعالى غير مريد لبعض الكائنات وهو الكفر والمعاصي
ومريد لبعض ما لم يكن كايمان الكافر وطاعة الفاسق كما دل عليه تفصيل مذهبهم الآتي
الآن يقال نظر الش رح الى ظاهر التفريع فجعل الحكم الاول عمدة في هذه الرسالة والحكم
الثاني ملحوظا بالتبع والش رد الى انعكاس الجملة الاولى ايضا بقوله وما ليس بكائن ليس
بمراد نعم لو قال المصرح في التفريع فكفر الكافر ومعصية الفاسق بخلقه وارادته وايمان
الكافر وطاعة الفاسق ليس بخلقه وارادته لتوجه ذلك ولكن نقول لعل مراد المصرح
بقرينة تفريعه على هذا المأثور ان الكفر والمعاصي وجودا وعدما بخلقه وارادته وجودا
وعدما فلا يلزم قصور المصرح في التفريع ويتجه ذلك على الش رح لا يقال المتفرع عليه
مجرد الارادة فالعدول للمصرح ترك الخلق لانا نقول جعل تعلق الارادة موجب للخلق ففهم
الش رد الى امتناع تخلف المراد عن الارادة في حق الواجب تعالى قوله وهذا كما المستغني
عنه فيه انه انما يتوجه لو كان تفريعا على مجرد الجملة الثانية وذلك محل نظر بل الظاهر انه
تفريع على مجموع الجملتين كما اشرنا فلا يرد ذلك اذ لم يسبق من المصرح ان ما ليس بكائن
ليس بمراد وانما السابق انه تعالى خالق لجميع الحوادث مريد لجميع الكائنات هذا وقد يدفع
ذلك بان هذا التفريع متضمن لفائدة اخرى هي رد البعض من اصحابنا فانهم بعد
ما اتفقوا على جواز اسناد الكل اليه تعالى اجمالا اختلفوا في التفصيل فمنهم من لا يجوز
الاسناد تفصيلا فلا يقال الكفر والفسق مراد الله تعالى لايهامه الكفر وهو كون الكفر
والمعاصي مأمورا بها لذهاب بعض العقلاء الى ان الامر نفس الارادة وهذا كما يصح ان
يقال اجمالا هو خالق الاشياء ولا يصح ان يقال بالتفصيل هو خالق القردة والخنازير
وسائر الاشياء الرذيلة مع انه خالق الكل ووجه الرد ان ايهام ما لا يليق بكبريائه متحقق
في خالق الخنازير وامثاله لا في مريد الكفر والمعاصي بناء على ان الامر هو الارادة فانه
مذهب ظاهر البطلان فلا يتوهم احد انه تعالى امر بالكفر والمعاصي مع ظهور انه امر باضدادها
وظهور ان الامر بالضدين معا لا يصدر عن العاقل فضلا عن علام الغيوب وما قيل لان

قوله فلا يتوهم احد انه امره
ولو سلم فعلمه تعالى بذلك الا ان
يقال ان الامر بالكفر والمعاصي
بعد الامر بالضدين وهو يعلم ايجابهما
مع نقص لا يليق بذاته تعالى
منه

ولان التوقف الى التوقيف انما هو في التسمية لا في التوصيف كما سينقل الشارح رح عن الغزالي
ففيه نظر لانه خلاف المرضي عند المص قوله فانه قد مر آه قيل الاولى ان يقول قد مر انه خالق
الاشياء كلها وانه مريد لجميع الكائنات فيكون الكفر والمعاصي بخلقه وارادته وفيه ان مسئلة الورود
فانما يرد على المص حيث فرع الخلق على مجرد الارادة وقد عرفت اندفاعه ولا يرد على الش رح
لانه في صدد التفريع على ما سبق فافهم قوله خلافا للمعتزلة فانهم قيدوا المأثور بغير الافعال
الاختيارية للعباد وهذا التقييد باطل باجماع السلف والخلف في جميع الاعصار والامصار
على الاطلاق وعدم التقييد كما في المواقف قال المص ولا يرضاه الظاهر انه جملة حالية عن
ضمير بخلقه وارادته على سبيل التنازع والاولى ولا يرضاها ولك ان تؤول الضمير المفرد بالمذكور
ولا ينافي الاستدلال بقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر لانه يدل على عدم رضائه الكفر عبارة
وعلى عدم رضائه المعاصي دلالة كما سبق قوله وهذا ايضا قد مر اي في الشرح ولا يخفى ان
الاستدلال بهذه الآية على عدم الرضاء واضح مستغن عن الحوالة على ما سبق الا ان يكون اشارة
الى نفي الرضاء مع اثبات الارادة فانه موقوف على ما سبق من ان الرضاء ليس نفس الارادة
قال المص غني لا يحتاج الى شيء في ذاته اي غير مفتقر الى علة حقيقية كالعلة المادية والصورية
فانهما تسميان بعلة الماهية ولا الى علة خارجة لوجوده كالفاعلية والغائية فانهما تسميان
بعلة الوجود و في صفاته الحقيقية اذ الصفات الاضافية والسلبية غير مستغنية عن المضاف
اليه والمسلوب كما نقل عن الش رح في بعض تصانيفه ولك ان تقول المفتقر الى الغير الاضافات
والسلوب الحادثة كتعلق السمع والبصر وعدم تعلقهما واما الازلية فيكفيها تحقق المضاف
اليه والمسلوب في الوجود العلمي وهما باعتبار هذا الوجود علم لا يغاير الذات عند الاشعرية
فغاية ما في احتياج بعض الصفات الازلية الى البعض الآخر وهو العلم كما لا يخفى قوله هذا
ايضا معلوم مما سبق اي من قوله وهو منزه عن جميع صفات النقص والظاهر ان مراده
ان هذا ايضا كالمستغنى عنه وليس بشيء لانه متفرع على ما سبق تفريع التفصيل على الاجمال
لان الغناء المطلق لكونه عبارة عن عدم الاحتياج هو من الصفات السلبية والاولى
الاستدلال لمثل قوله تعالى وان الله غني عن العالمين قال المص ولا حاكم عليه المقصود
من هذا الكلام رد المعتزلة حيث يجعلون العقل حاكما عليه تعالى كما في المواقف وغيره
وللقائل ان يقول المعتزلة انما جعلوه حاكما عليه تعالى بمعنى العالم بحسن بعض افعاله
وبقبح البعض الآخر فان حمل الحكم في كلام المص على معنى العلم فالنفي غير صحيح لان العقل
يحكم عليه تعالى بوجوب الوجود والقدم وسائر صفات الكمال وان حمل على معنى القضاء
والقدر او الخطاب المتعلق بالافعال بالاقتضاء والتخيير فلا يصح رد المعتزلة بهذا الكلام
لا يقال المعتزلة بعدما اثبتوا الحسن والقبح العقليين لم يكتفوا بهذا القدر بل جعلوا العقل

العقل حاكما عليه تعالى وعلى العباد بايجاب بعض الافعال وتحريم البعض الآخر واثبتوا الولاية
الامر والنهي لانا نقول مرادهم ان ادراكه الى الحسن والقبح في افعال العباد يكون سببا
للوجوب والحرمة عليهم كادراك الرسول حيث جعلوا الرسول من العقل في قوله تعالى وما
كنا معذبين حتى نبعث رسولا ووافقهم الماتريدية في ذلك فالعقل عندهم مجاز بمعنى
دليل الحكم ومرشده كالرسول والحاكم في افعال العباد حقيقة بالامر والنهي هو الله
تعالى لا العقل ولا الرسول وفاقا ولو فرض ان مرادهم ذلك بالنسبة الى العباد فلا شبهة
في ان مرادهم من الحاكم بالنسبة اليه تعالى معنى العالم بحسن الافعال وقبحها والجواب ان
ليس كلمة على هنا مثلها في قولنا حكم على زيد بالقيام بل في قولنا حكم لزيد على عمرو بالف وكما
ان في جعل احد لبعض افعاله الممكنة حسنا والبعض الآخر قبيحا بالقضاء او الخطاب
نقيصة يجب تنزيهه تعالى عنها فكذا في نسبة بعضها الى الحسن والبعض الآخر الى القبح
نوع نقيصة كما في هذه في افعال الملوك فقصد اهل السنة بهذا الكلام انه لا ولاية لاحد
عليه تعالى لا بالقضاء ولا بالخطاب ولا بنسبة بعض افعاله الممكنة الى الحسن والبعض الآخر
الى القبح فالحاكم في كلامهم بمعنى ما يطلق عليه الحاكم حقيقة او مجازا بقرينة انه لرد المعتزلة
ويجب اتحاد الموضوع في محل النزاع ولك ان تحمله على معنى العالم بحسن الافعال وقبحها وعلى
كل تقدير يتجه على الشارح انه لا يصح استدلاله عليه لان الحكم المختص به تعالى كما يدل عليه لام
الاختصاص والتقديم في الآية اما بمعنى القضاء او اتقان الافعال وليس شيء منهما بمنفي ولا
للحكم بمعنى العلم واما بمعنى الخطاب فمصطلح الاصوليين بل الصواب في الاستدلال ان يقال
لان الحاكم عليه بالقضاء او بالخطاب قطعي الانتفاء والحاكم عليه بمعنى العالم بحسن الافعال و
قبحها موقوف على الجهة المحسنة او المقبحة في الافعال قبل ورود الشرع وسيجيء بطلانها
وقد ابطله الاشعرية بذلك ويمكن دفعه بان الحكم في الآية بمعنى القضاء كما هو الظاهر
وانتفاؤه عن غيره تعالى كما هو مقتضى الاختصاص به تعالى يستلزم انتفاء الحكم بمعنى
الخطاب لامتناعه بدون القضاء والارادة واشار رح بقوله على الاطلاق الى ان حكمه
تعالى غير مقيد بقيد فدلت الآية بهذا الاطلاق والعموم على جواز ان يجعل الله تعالى الواجبات
على العباد محرمات وبالعكس وذلك يستلزم انتفاء الجهة المحسنة والمقبحة في الافعال في ذواتها
بدون الشرع واذا انتفت فلا حكم للعقل بحسن شيء من الافعال وقبحه بدون الشرع
فلا حاكم عليه تعالى لا بالقضاء ولا بالخطاب من غير العقل ولا بالعلم من العقل هذا عند
الاشعرية واما عند الماتريدية القائلين بالجهة المحسنة والمقبحة في الافعال قبل ورود
الشرع فالعقل ايضا ليس بحاكم عندهم من جهة ان العلم بالحسن والقبح ليس فعلا للعقل
صادرا عنه بالمباشرة او بالتوليد كما زعم المعتزلة بل هو آلة للعلم بخلق الله تعالى للعبد

بواسطة اما بالشرع فقط عند الاشاعرة او بالنظر الصحيح بدون الشرع عند الماتريدية ولذا
وافقوا الاشاعرة في انه لا حاكم عليه ولا يجب عليه شيء مع موافقتهم للمعتزلة في اثبات الحسن والقبح
العقليين ومن ههنا ظهر اندفاع ما اورده ابن الكمال على صاحب التوضيح من ان كون العلم
بطريق التوليد او بجري العادة خارج عن مبحثنا ههنا قال المصنف لا يجب عليه شيء هذا من عطف
اللازم على الملزوم قال في المواقف وشرحه واجمعت الامة على انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك
الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه تعالى فعل قبيح
وترك واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله وهذا الخلاف
فرع مسئلة التحسين والتقبيح اذ لا حاكم بقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه الا العقل
فمن جعله حاكما بالحسن والقبح قال يقبح بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه وقد ابطلنا
حكمه وبينا ان الحاكم يحكم بما يريد ويفعل ما يشاء لا وجوب عليه كما لا وجوب عنه ولا استقباح
منه انتهى فمن اورد على المصنف ههنا بوجوب الصفات الذاتية لم يفرق بين الوجوب عليه والوجوب
عنه كما صرح المصنف بهما في المواقف في بحث النظر فان الاول مخصوص بوجوب الفعل على الفاعل
المختار بعد ما صدر عنه ما يوجبه اختيارا كوجوب صدور المتولد بعد صدور الفعل المولد عنه
اختيارا كما زعمه المعتزلة والثاني مخصوص بلزوم الشيء لذات الفاعل الموجب اما مطلقا او
بواسطة تمام الاستعداد كما زعمه الفلاسفة في افعاله تعالى وصدور الصفات عند الاشاعرة من
هذا القبيل فعلى هذا كان قول الشريف كما لا وجوب عنه بالنسبة الى افعاله تعالى بقرينة انه
لرد الفلاسفة لكن ترك الكذب عند المحققين واجب عنه لا واجب عليه وقد اشار العلامة
التفتازاني في التلويح الى ان محل الخلاف في انه هل يجب عليه تعالى شيء ام لا انه هل يكون
بعض الافعال الممكنة في نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع صدوره عنه تعالى او لا كرعاية
الاصلح واخراج الفاسق عن النار وتقييد الافعال بالممكنة للاشاعرة الى ان قولهم
بالوجوب والحرمة عليه تعالى بالنظر الى امكان الترك بترك ما يوجب اختيارا كما اشرنا وبذلك
يندفع ما قال في شرح العقائد لبت شعري ما معنى وجوب الشيء عليه تعالى اذ ليس معناه
استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو ظاهر ولا لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من تركه بناء
على استلزامه محالا آخر من سفه او جهل او عبث او بخل ونحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار
وميل الى الفلسفة العوار انتهى لان مرادهم الثاني لكن بعد ما صدر موجبه اختيارا
لا مطلقا ولا بشرط تمام الاستعداد فلا رفض للقاعدة كما لا رفض في اختيار الامام
الرازي ما اختاره كثير من الاشاعرة من لزوم العلم للنظر عقلا كما اعترف به في بحث
النظر من شرح المقاصد وتبعه الشريف المحقق نعم قول المعتزلة باللزوم العقلي في هذه
المواد اعني اللطف والاصلح وغيرهما زعم فاسد لكنه بحث آخر اذ الكلام في معنى الواجب عليه

عليه تعالى لا في وقوعه وعدم وقوعه قوله اما عبارة عما يستحق تاركه الذم ان اقتصر ههنا على
الذم كان معنى الواجب المتناول لافعال الواجب عندهم وان عطف عليه العقاب كما في كلام
العلامة كان مخصوصا بافعال العباد كما صرح به قوله او عما تركه يخل بالحكمة والاخلال بالحكمة
نقص محال عندهم والمذمومية محال وفاقا قوله كما يشعر به اي بالوجوب مع ترك الجواز
وذلك لان الحسن في الاية والحديث فعلان مسندان اليه تعالى والمتبادر من الافعال
المسندة الى الفاعل المختار ان تكون اختيارية كما ذكره الشريف في بعض كتبه فالوجوب
المستفاد من كلمة على ومادة التحريم عادي لا شرعي وما قيل لان اكثر استعمال كلمة على في
التزام ما لا يلزم وهم بل الاكثر في التزام ما يلزم كما في قولهم لهم ما لهم وعليهم ما عليهم وقضى عليه
بكذا نعم استعمالها فيما كان اللازم فعلا اختياريا للملتزم في التزام ما لا يلزم في كل موضع
قوله لانه المالك على الاطلاق وله التصرف في ملكه كيف شاء فله تعالى ان يجعل الواجب على
العباد محرمات وبالعكس فليس في الافعال في ذواتها جهة محسنة او مقبحة فلا يكون العقل
حاكما بحسن شيء منها وقبحه واذ لا حاكم عليه تعالى لا العقل ولا غيره فلا يقبح منه فعل اصلا
ليستوجب ذما فلا يتجه عليه ان يقال صرح المصنف في المواقف بان هذا الخلاف فرع الخلاف
في كون العقل حاكما او غير حاكم كما اشرنا فالوجه ان يذكر ههنا في دليل انه لا حاكم عليه وكان
ابطال الواجب عليه بالمعنيين على نفي كون العقل حاكما فتأمل وما قيل كونه تعالى مالكا
على الاطلاق لا ينافي الوجوب بالمعنى الاول فانه تعالى يعلم في الازل وجود كل حادث في وقته
المعين فلو لم يوجد في ذلك الوقت لزم انقلاب علمه جهلا وهو صفة يستحق صاحبها الذم
فليس بشيء لان العلم التصديقي بوقوع شيء في وقته الذي عينه الارادة له تابع للوقوع
باتفاق منا ومن المعتزلة فلا نزاع هنا في ان العلم بالوقوع التابع للارادة يستلزم
الوقوع في الوقت الذي عينه الارادة ولا في انه لو تعلقت الارادة بوقوعه في الوقت
الآخر لتعلق العلم بوقوعه في ذلك الاول لا في الوقت الاول كما لا نزاع في ان ارادته
تعالى فعل نفسه في وقت معين يستلزم وجوده في ذلك الوقت وانما النزاع في ان
ارادة بعض الافعال وفعله بالاختيار كايجاد المكلفين هل يستلزم عقلا ارادة فعل
آخر وان يفعله كاللطف والاصلح اولا فذهب المعتزلة الى الاستلزام بناء على انه لو لم يصدر
منه الفعل الثاني بعد صدور الفعل الاول اختيارا لزم نقص محال في شأنه تعالى كالذم
والسفه وغيرهما والاشاعرة والماتريدية الى نفي ذلك الاستلزام بنفي لزوم النقص ولاجل
ما ذكرنا لم يجعلوا اماتة زيد بوقوعه من افعاله تعالى واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل
على انه تعالى يفعله البتة لان ذلك الاخبار تابع للعلم والارادة فيكون من قبيل استلزامهما
للوقوع ولا نزاع فيه واعلم ان مذهب الماتريدية المثبتين للافعال جهة محسنة او مقبحة

قوله فثانيا على ان زده ابا ان الاولى
له بعد هذا التوجيه وذلك لان العقل
الآتية مبنية على كونه تعالى مالكا على
الاطلاق بحيث لا يقبح منه شيء كما لا يخفى
منه

قبل ورود الشرع انه ان كان في الفعل جهة تقتضي القبح فذلك الفعل محال في حقه تعالى
فتركه واجب عنه تعالى لا واجب عليه تعالى وذلك كالتكليف بما لا يطاق عندهم و
كالكذب عند محققي الاشاعرة والماتريدية وان لم يكن فيه تلك الجهة فذلك الفعل
ممكن له تعالى وليس بواجب عليه تعالى فهم يوافقون الاشاعرة في انه تعالى لا يجب
عليه شيء فاتقن بهذه المباحث التي ذكرناها في نفي الحكم عليه والوجوب عليه تعالى
اذ قد غفل عنها اقوام بعد اقوام والحمد لله المفضل المنعام قوله لانا نعلم اجمالا الخ يعني
ان الواجب بهذا المعنى لا يتصور صدقه على شيء من افعاله تعالى سواء كان فعل العباد
او فعل ترك اذ لا يخلو شيء منهما عن الحكم والمصالح لا يقال لعل مرادهم من الحكمة هو الحكمة
المعينة المترتبة على جانب معين من الفعل والترك وهما الغرض عندهم وكما ان الخلو
عن مطلق الحكمة والمصلحة عبث محال عنده فكذا الخلو عن الحكمة المعينة فانه اخلال
بالغرض وهو يوجب الجهل او السفه عندهم لانا نقول ترتب المصلحة المعينة على جانب
معين عادي لا عقلي فله تعالى ان يرتبها على الجانب الآخر فليس في افعاله تعالى فعل
يوجب تركه الاخلال بالحكمة المعينة ايضا وقد يقال مراده لو كان الاخلال موجبا للفعل
عليه تعالى لكانت جميع افعاله تعالى واجبة عليه تعالى لانها متضمنة للمصالح وفاقا و
اللازم باطل وفاقا بيننا وبينكم ايضا وفيه نظر لان ماله ان لا يجب عليه تعالى رعاية الحكمة
وهو العلاوة الآتية واعترض عليه بان كون جميع افعاله تعالى متضمنا للحكم والمصالح
لا يستلزم ان يكون ترك كل واحد منها مخلا بالحكمة لجواز ان يكون ترك بعضها ايضا غير
مخل بها بل متضمنا لحكم ومصالح وان لم يحط علمنا بها ولا يخفى انه انما يتوجه اذا حمل كلام
المعتزلة على مطلق الحكم والمصالح لا على الحكمة المعينة التي هي الغرض عندهم قوله على ان
التزام الخ ظرف مستقر خبر مبتدا محذوف والتقدير ما سبق كلام ظاهري والتحقيق على
ان التزام الخ كما ذكره ابن هشام في مغني اللبيب في اعراب على للعلاوة ويعني الاصل
ما يضم الى الجانب الخفيف من شقي الوقر ليعتدلا وانما كان ما سبق ظاهريا وهذا
تحقيقا لانه تعالى لا يفعل شيئا لا فائدة فيه لكن التزام الفائدة لم يكن بطريق الوجوب
العقلي لانه المالك على الاطلاق فله التصرف في ملكه كيف شاء حتى لو نعم العاصي وعذب
المطيع لم يلزم محال عقلا فالحق ان معنى الكلي نفي مطلق الفائدة والمصلحة يمكن ان
يصدق على افعاله تعالى وان لم يصدق على شيء منها بالفعل لكن ذلك الخلو لما لم يستلزم
شيئا من المحالات لم يكن الفعل الذي تترتب عليه تلك المصلحة واجبا عليه تعالى كما زعموا
وفي ابطال المعنى الثاني اشارة الى منع دليلهم القائل بان في ترك الفعل المذكور فوت
المصلحة المترتبة عليه وفوت المصلحة قبيح محال في حقه تعالى بان يقال لا نسلم ان في الترك

الترك فوت المصلحة لان في الترك مصالح ايضا ولو سلم فلا نسلم ان فوت المصلحة
قبيح محال في حقه تعالى اذ لا يقبح منه شيء من افعاله الممكنة واعترض على هذه العلاوة
بان معنى الواجب على المذهب الثاني ما يكون تركه مخلا بالحكمة ولا يلزم منه ان يكون
ترك الاخلال واجبا حتى يكون عدم وجوب رعاية الحكمة عليه تعالى مضرا في هذا المذهب
بل الحق في ابطال هذا ان يقول ليس فيما ذكرتم من الوجوب شيء ولو اصطلح فلا مناقشة
كما قال في ابطال المذهب الثالث وليس بشيء اذ يجب ترك الاخلال عند المذهب
الثاني ولا يمتنع صدور خلاف الفعل عند المذهب الثالث فالواجب عند المذهب
الثاني ما يكون مخلا بالحكمة اخلالا موجبا للمحال من افعاله تعالى كالواجب عند المذهب
الاول بقي كلام وهو ان الظاهر ان اللطف ناظر الى المذهب الثاني والاصلح والعوض
ناظران الى المذهب الاول ومراد المذهب الثاني من الحكمة هو الغرض فكان على الشارح ان
يتعرض بنفي تعليل افعاله تعالى بالاغراض الا ان يقال تلك العلاوة تستلزم نفيه ايضا
قوله وكذا الثالث لانه التزام ما لا يلزم والواجب عقلا هو ما يلزم سواء التزم اولا ولا
شك ان ما ليس بلازم بدون الالتزام لا يكون واجبا بهذا المعنى وهو اخلاصه كلام الشارح
هنا وفيه دليل على ما قدمنا من انه لا نزاع ههنا في ان الارادة بوقوع شيء في وقت
معين وتعلق العلم بذلك الوقوع في الازل مع الاختيار المتفرع على العلم والارادة تستلزم
الوقوع نقلا فسقط ما قيل انا لا نسلم انه ان قيل بامتناع صدور خلافه عنه تعالى فهو بناء على
ما صرح به في تعريفه من جواز الترك لان امتناع صدور خلافه بالنظر الى التقدير يسقط
لا ينافي جواز الترك مع قطع النظر عن التقدير المذكور وهو المأخوذ في التعريف و
ذلك السقوط لان المراد من امتناع صدور خلافه ايضا هو امتناع صدور خلافه
في نفسه مع قطع النظر عن التقدير المذكور ولا شك ان امتناعه وجوازه متنافيان
ولما كان المراد في الشق الاول ذلك فكذا في الشق الثاني بمقتضى التقابل فلا يرد على
المحصل الآتي ان تركنا الرحمة على العباد بعد الارادة تعالى واخباره بانه كتب على نفسه
الرحمة يستلزم تخلف المراد عن الارادة والكذب في خبره وكل منهما محال في حقه تعالى فليس
الرحمة بالوجوب العادي بل بالوجوب العقلي لما عرفت ان الكلام في الوجوب مع قطع
النظر عن التقدير والارادة والاخبار والثابت بذلك الاخبار عادته تعالى والوجوب
العادي بالنسبة اليه لا يقال لا حاجة الى ابطال المعنى الثالث في رد المعتزلة لانهم
لا يقولون الا بالوجوب باحد المعنيين الاولين لانا نقول صرح شارح المقاصد بانه لما
اورد عليهم بان الوجوب لا يوافق مذهبهم الذي هو صدور الفعل على سبيل الصحة من غير
ان ينتهي الى الوجوب ولذا اضطر المتأخرون منهم الى ان معنى الوجوب على الله تعالى

ان يفعله البتة ولا يتركه وان كان الترك جائزا كما في العاديات قوله قد عرفت مما حققنا
انهم لا يضطرون الى ذلك قوله هو ما يقرب العبد آه قال العلامة التفتازاني في شرح
المقاصد اللطف فعل يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية لا الى حد الالجاء
اى الاضطرار في الطاعة ويسمى اللطف المقرب او يحصل الطاعة فيه ويسمى اللطف
المحصل وذلك كالارزاق والآجال والقوى والآلات واكمال العقل ونصب الادلة
وما ثبت به ذلك انتهى ومرادهم من اللطف المحصل ما يتوقف عليه الطاعة كالارزاق
والقوى والآجال في قضاء الدين للمعسر ونصب الدليل الشرعي والبعث بالنسبة الى
ما لا يهتدي العقل بنفسه ومن اللطف المقرب ما يتيسر الطاعة بدونه كاكمال العقل
واما نفس العقل فمدار التكليف عندهم وكالبعث ونصب الادلة الشرعية فيما يهتدي
العقل بنفسه فان الادلة العقلية كثيرا ما تتعارض فيتعسر الاهتداء والى هذا فهو مما
يتعذر بدونه الطاعة او يتعسر وان الشارح حمل ما يقرب على اعم من الموقوف عليه للطاعة كما
يصرح به وليت شعري بان لا تكليف بدون الموقوف عليه فلا معصية هناك فكيف يبعد
اعطاء الموقوف عليه عن المعصية ويخلص العبد عنها قوله كبعثة الانبياء فانها بالنسبة
الى ما يهتدي اليه العقل لطف مسهل وبالنسبة الى ما لا يهتدي لطف محصل عندهم قوله
يوجب نقض غرض التكليف آه اى نقض الغرض من التكليف وهو الطاعة وهو قبيح مح
في شأنه تعالى فانه كبناء طرف وهدم طرف آخر ومثله في المخلوق من خفة العقل فيما
اذا لم يكن ذلك النقض لفائدة اجل من الاول ولذا اجاب الاشاعرة عنه بوجهين الاول
ان كونه موجبا لنقض الغرض انما يتم لو كان له تعالى غرض الثاني لو سلم فلا نسلم انه
قبيح لجواز ان يكون في نقضه حكم ومصالح اخر والشارح اشار الى الاول وسكت عن الثاني
واشار الى جواب آخر بان الجواب نقض الغرض انما يتم في اللطف المحصل لا في المقرب لامكان
حصول الطاعة بدونه فلا يلزم وجوب كلا القسمين بل وجوب القسم الثاني فقط وهذا
الجواب مدفوع عنهم بما اشار اليه شارح المقاصد من ان اقسام اللطف واجب عندهم
ولذا اجاب عنهم الاشاعرة بانه لو كان واجبا لكان في كل عصر نبي وفي كل بلد معصوم يأمر
بالمعروف وينهى عن المنكر وكان علماء الاطراف مجتهدين متفقين اذ لا شك ان الطاعة
بذلك اقرب واسهل ووجه الاندفاع ان سهولة الطاعة تتوقف على اللطف المقرب
وان لم يتوقف عليه اصل الطاعة ومرادهم ان الغرض من التكليف هو الطاعة على
وجه السهولة اى ينالها الخواص والعوام كما لا يخفى قوله والا يلزم نقض الغرض وهذا
مستغنى عنه لانه عين الايجاب السابق قوله وهو يعلم انه لا يجيب اى الى الدعوة وهذا
تمثيل باللطف الموقوف عليه وان حمل على معنى لا يكون مقطوع الاجابة الا بان يستعمل

معه نوع من التأديب كيف وطلاقة وجه للمكنى ان يكون تمثيلا باللطف
المقرب ايضا قوله في الحكمة والتدبير اى في مصلحة الشخص وتدبير اموره فمراد هذه
الفرقة بالاصلح الاصلح له تعالى بالنسبة الى الشخص بخلاف الفرقة الثانية فان
مرادهم الاصلح للشخص والانفع له هذا هو مراد الشارح المحقق كما يصرح به
بعد قوله ويرد عليهما اى على الفريقين وفي بعض النسخ عليها اى على الفرقة الثانية
وهو تصحيف والانصاف قيد الفقر والابتلاء بالآلام لا يقال قوله كحال الكافر
صريح في ان المراد الانفع له فيختص بالفرقة الثانية لانا نقول لما كان منع الانفع
للعبد في الدين والدنيا او في الدين فقط بخلا او جهلا او سفها عند الفريقين كان
الاصلح الواجب عليه تعالى عند الفرقة الاولى ايضا اعطاء الانفع للشخص وتلخيص
الايراد انه لو كان الاصلح واجبا لما وجد كافر مبتلى بالآلام الى آخر العمر واللازم باطل
بالبداهة واما الملازمة فلان الاصلح بحاله ان لا يوجد اصلا آه وما قيل بل الاصلح
له الوجود والتكليف والتعويض للنعيم المقيم وهم اذ الكلام في الاصلح الانفع له
في الدين وبقاء الكافر الى زمان التكليف مضر له ولا انفع له احد الامور الثلثة قوله
وان يكون ابقاء ابليس اى ويرد عليهما انه لو كان الاصلح واجبا لم يبق شيء من ابليس
وجنوده بعد خلق آدم عليه السلام لان بقائه واضلاله العباد طول الزمان يوجب
مزيد عذابه فلا يكون انفع له وايضا لما اقدر الله تعالى على ذلك الاضلال لانه ليس
بانفع في حقه وايضا وفق الكل للاسلام فلا يوجد كافر اصلا واللوازم كلها ظاهرة
البطلان قوله ولا يخفى ان مرادهم الاصلح بالنسبة الى الشخص آه جواب سؤال مقدر
بان يقال هذا الايراد لا يرد على الفرقة الاولى لان مرادهم الاوفق في الحكمة والتدبير
بالنسبة الى الكل كما ذهب اليه الفلاسفة في نظام العالم وقالوا ذلك النظام يقتضي ان
لا يترك الخير الكثير لاجل الشر القليل فيكون ابتلاء ذلك الكافر بالآلام الدنيوية والعقوبات
الاخروية للمنافع الكثيرة لغيره وحاصل الجواب بان مراد شيء من الفريقين ليس ذلك
واستدل عليه بقوله ولذلك سئل الاشعري آه وحاصل الاستدلال ان مراد الاشعري من ذلك
السؤال ابطال مذهب الفريقين معا بناء على ان الالزام مشترك بينهما ولذا ترك
الاشعري مذهبهما جميعا واشتغل بتتبع آثار السلف قال في شرح المقاصد اتفق
الفريقان على وجوب الاقدار والتمكين واقصى ما يمكن في معلوم الله تعالى مما يؤمن عنده
المكلف ويطيع وانه فعل كل احد غاية مقدوره من الاصلح وليس في مقدوره لطف لو فعل
بالكفار لآمنوا جميعا والا لكان تركه بخلا او سفها انتهى ولاجل ان غرض الاشعري ابطال
مذهب الكل طوى الكلام على نفسه اذ يكفيه في ابطال مذهب الفريقين ان يقول الاصلح

في حق الكافر المعذب في الدنيا والآخرة ان لا يخلق او يسلب عقله قبل البلوغ فلا حاجة
الى ذكر الصغير والمسلم من الاخوة وذلك لان اكثر معتزلة البصرة ومنهم الجبائي اعتبر
جانب علم الله تعالى كالبغداديين كما ذكره شارح المقاصد فيكفي في الزام الكل ذلك
الكافر لكن بعض معتزلة البصرة لم يعتبر جانب علمه تعالى فذهب الى ان من علم الله
تعالى منه الكفر على تقدير التكليف يجب عليه تعالى تعريضه للثواب اي جعله متعرضا
متصديا له بان ابقاه الى البلوغ فلزمهم ترك الواجب فيمن مات صغيرا ففي ذكر الصغير
ايماء الى بطلان مذهبهم ايضا واما ذكر المطيع فللتمهيد وارخاء العنان وسيعرض الشارح
هنا تحقيق المقام ورد من قال ان الالزام غير متجه على البغداديين لان مرادهم
الاوفق في الحكمة والتدبير بالنسبة الى الكل على ما ذهب اليه الفلاسفة واليه ذهب
المولى الخيالي اقول ويؤيد ما ذهب اليه الشارح ان ايقاع الشخص في الضلال لم
لمصالح الغير ظلم قبيح عندهم فلا وجه لما قيل ارادة الله تعالى اظهار الحق والاولى
ان يقول الاصلح واجب عليه تعالى اذا لم يوجب تركه حفظ اصلح آخر موجب بالنسبة
الى شخص آخر فلعله كان اماتة الاخ الكافر موجبة لكفر ابويه لكمال الجزع على موته فكان
الاصلح لهما حيوته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له او لعل في قتله صلاحا
فلرعاية الاصلح للكثيرين فات الاصلح له واعلم ان بعضهم قال هنا ان ارباب الكشف
ذهبوا الى ما ذهب اليه الفلاسفة ويؤيده ما نقل عن الامام الغزالي من ان ليس في
الامكان ابدع مما كان اذ ليس في الجود بخل ولا في القدرة نقصان ولا يخفى انه قول
بالايجاب الموجب لقدم العالم والجمع بين القدم والشريعة مشكل وسيجئ ما يتعلق به
قوله ومن تلك القواعد انه يجب الخ فيه مزج لطيف واشارة الى ان العوض معطوف
على الاصلح او اللطف الواجب والعوض نفع خال عن التعظيم يستحق في مقابلة ما يفعل
الله تعالى بالعبد من الاسقام والآلام ونحوها فيخرج الاجر والثواب لكونهما للتعظيم
في مقابلة فعل العبد وكذا الفعل المتفضل به اذ ليس باستحقاق من العبد قوله لانه
ظلم فان الظلم ضرر غير مستحق لا يشتمل على نفع او دفع ضرر آخر ولا مفعولا بطريق
جري العادة فخرج العقاب باستحقاق كالم الحد ومشقة السفر الجالبة للنفع والحجامة لدفع
ضرر مظنون ودفع الصائل لدفع ضرر معلوم واحراق الله تعالى الصبي الواقع في
النار لكون ذلك الاحراق عاديا ينتفي خلافه او يندر فان الايلام اذا كان مستحقا او
مشتملا على نفع المتألم او دفع ضرر آخر عنه او عاديا بان لا يكون ظلما بل حسنا يجوز
صدوره عنه تعالى من غير عوض عليه عندهم كما في شرح المقاصد قوله وقد ابطل الاشعري
بان القبح العقلي الخ لا يقال المنتفي هو القبح العقلي بمعنى تعلق الذم لا بمعنى صفة نقصان

نقصان او منافرة الغرض فانهما ثابتان للافعال ومدركان بالعقل وفاقا كما سيجئ فيجوز
ان يوجد في ترك العوض احدهما فلا يتم الاستدلال لانا نقول على تقدير ان يوجد
في الفعل او الترك صفة نقص كالكذب يكون ذلك ممتنع الصدور عنه تعالى وفاقا فيكون
خلافه واجبا عنه تعالى لا واجبا عليه وقد عرفت ان الكلام في الثاني لا في الاول واما
القبح بمعنى منافرة الغرض فلا يتصور في افعاله تعالى اذ لا غرض له عند الاشاعرة
ولو سلم كما ذهب اليه الماتريدية فهو راجع الى احدهما لانه ان وجد هناك قبح في
بمعنى صفة النقص فلا يكون ذلك الفعل من الافعال الممكنة والا فيكون من الافعال
الممكنة فعلى الاول يكون خلافه واجبا عنه تعالى لا واجبا عليه وعلى الثاني لا يكون واجبا
عليه ايضا فان قلت سيجئ من الشارح ان للظلم عند السنة معنيين احدهما التصرف
في ملك الغير والآخر وضع الشئ في غير موضعه اللائق وان كان في ملكه ومنه ظلم
الشخص لنفسه وترك العوض وان لم يكن ظلما بالمعنى الاول لكنه ظلم بالمعنى الثاني
فيكون العوض واجبا عليه تعالى لان الظلم بكلا المعنيين محال في حقه تعالى قلت انما
يكون الترك ظلما لو كان للعبد بتلك الامراض والآلام استحقاق موجب للعوض وليس
كذلك بل النصوص دالة على ان ما ابتلي به العبد من سوء فعله فيكون جزاء لفعله السابق
ووضعا في محله اللائق قوله والقبح الشرعي لا معنى له لانه يستلزم ان يوجد هناك
خطاب حاكم يتعلق بافعاله تعالى بالاقتضاء والتخيير وذلك الحاكم ليس نفسه تعالى وهو ظاهر
ولا واجب آخر لاستحالته ولا ممكن لانه ملكه ولا معنى لتكليف المملوك للمالك قال المص
ولا الثواب ولا العقاب لا يخفى ان الاولى ترك لا المزيدة الدالة على عطفهما على شئ ليكونا
معطوفين على اللطف والعوض لعموم شئ المنكر وهو المطابق لكتب القوم ولعله قصد
بعطف الخاص على العام لكمال الاهتمام لكثرة المنكرين لعدم وجوب العقاب لان جميع
المعتزلة والخوارج اوجبوا العقاب عليه تعالى ثم الثواب اوجبه معتزلة البصرة فقط
لكنه قرينة فاسدة على حكمه وما قيل تغيير الاسلوب لتنويع الوجوب فكانه قال لا يجب عليه شئ
لا في الدنيا كاللطف وغيره ولا في العقبى كالثواب والعقاب وليس بشئ لانهم اختلفوا
في ان العوض هل يكون في الدنيا او في الآخرة وذهب اكثرهم الى انه يجب ان يكون في
الآخرة كما في المواقف وشرحه والاولى للشارح عقيب الثواب ان يقول خلافا لمعتزلة
بصرة قوله واستدلوا عليه اي على وجوب العقاب اعلم ان لهم على وجوب الثواب والعقاب
يوم الجزاء ادلة منها ان العبد بالطاعة او المعصية يستحق ثوابا او عقابا فالمنع عن
الثواب ظلم وترك العقاب تسوية بين المطيع والعاصي وهو قبيح والكل محال في
حقه تعالى ومنها عمومات آيات الوعد والوعيد والاحاديث فظهر ان الاول ان الاولى

لك رح ان يتوص بوعده تعالى ايضا والثاني ان مرادهم من وجوب الثواب والعقاب
هو الوجوب باحد المعنيين الاولين لا بالمعنى الثالث كما وهم والاستدلال بلزوم الكذب في
جزءه لا يدل على كونه بالمعنى الثالث بل على مطلق الوجوب وانما يدل عليه لو كان هناك دليل
يدل عندهم على الوجوب بالمعنى الثالث وليس كذلك بل عندهم دليل على خلافه **قوله** واجيب
عنه بان غاية آه تلخيص الجواب ان غاية ما يدل عليه هذا الدليل هو الوجوب لعارض العلم
والاخبار ولا يلزم منه الوجوب في نفسه لجواز ان يكون العقاب ممكن الترك في نفسه وواجبا
عليه تعالى بالتقدير على نفسه كما هو الوجوب بالمعنى الثالث فغاية ما دل عليه دوام العقاب
لا وجوبه عقلا بحيث يلزم من تركه محال فلا يتم التقريب لان مطلوبهم هو الوجوب العقلي
وهذا هو الجواب الحق ههنا لا جواب الشريف لما ذكره الشارح ولا جواب الشارح لانه يستلزم
ان يكون الثواب والعقاب للباقين في عمومات الوعد والوعيد بعد تخصيصها بقيود وشروط
معلومة من نصوص اخر بطريق الوجوب العقلي وهو خلاف المذهب وعلى هذا لا يرد عليه
اعتراض الشريف نعم يرد عليه ان دوام العقاب بمعنى العقاب على كل مرتكب الكبيرة خلاف
المذهب ايضا لكنه مبني على التسليم والارخاء والحق ان ههنا مقامين احدهما الاستدلال
بعمومات الوعيد على وجوب العقاب عقلا على كل من يرتكب الكبيرة ومات بلا توبة وثانيهما
الاستدلال بها على انه تعالى يعاقب كلهم بالوجوب بالمعنى الثالث كما ثابة المطيعين كما
هو مذهب المتاخرين من المعتزلة ولما كان المذهب انتفاء الوجوب العقلي بالنسبة الى
كل عاص والوجوب بالمعنى الثالث بالنسبة الى مجموع العاصين لزمهم الجواب عن كل من
الاستدلالين وجواب هذا المجيب ناظر الى الاستدلال الاول وهو لا ينكر تخصيص ايات الوعيد
بتلك القيود والشروط بل يلتزمه اولا فكانه قال لا نسلم ان كل من يرتكب الكبيرة داخل
في عمومات الوعيد لانها مخصصة بقيود وشروط ولو سلم فغاية الدوام لا الوجوب وانما
حذف الذكر به لانه الدافع للوجوب العقلي في عقاب الباقين في العمومات بعد التخصيص وجواب
الشارح ناظر الى الاستدلال الثاني واما جواب الشريف فصالح لكل منهما هكذا يجب ان
يحقق هذا المقام **قوله** واعترض عليه الشريف العلامة آه لما كان الجواب المذكور بمنع التقريب
كان هذا الاعتراض باثبات التقريب الممنوع بان يقال لو لم يلزم الوجوب عليه تعالى لزم
امكان الكذب والخلف المحالين واللازم محال لان امكان المحال محال ايضا فلا مجال
لمنع التقريب بعد تسليم المقدمات المأخوذة فيه بل الوجه في الجواب منع استحالتهما من
المقدمات هذا مراد الشريف فمعنى هذا لم يكن قوله واجاب عنه آه جوابا عن هذا الاعتراض
بل هو جواب عن استدلالهم بدل الجواب الذي اعترض عليه وانت خبير بان غاية ما ذكره
في اثبات التقريب هو الوجوب عليه تعالى لعارض الاخبار لا الوجوب في نفسه ومطلوب

كفا

ومطلوب المعتزلة هو الثاني فلا يتم تقريبه ايضا وما قيل بجواز ان يكون ترك العقاب
ممكنا في ذاته وممتنعا بالغير لعدم التنافي بينهما ففيه نظر لان اعتراض الشريف على الجواب
المذكور من جانب المعتزلة وليس مرادهم اثبات الوجوب الذاتي بل الوجوب بالغير وهو كاف
في الاعتراض المذكور كما لا يخفى **قوله** قلت الكذب نقص والنقص محال آه رد لجواب الشريف
باثبات الاستحالة الممنوعة وللقائل ان يقول ان اراد ان الكذب صفة نقص يدرك قبحها بالعقل
وفاقا فهو انما يدل على امتناع الكذب في الكلام النفسي القائم بذاته لا على امتناعه في الكلام
اللفظي القائم بجسم من الاجسام والكلام فيه لان عمومات الوعد والوعيد من الكلام اللفظي
قطعا لا سيما عند المعتزلة الذين هذا الرد من جانبهم لتصحيح دليلهم وان اراد ان الكذب
بايجاد الكلام اللفظي الكاذب نقص فذلك ممنوع عند الاشاعرة كيف وهو قول بالقبح العقلي
في الافعال وذلك غير صحيح عندهم ولذا قالوا في نفي القبح العقلي لو كان قبح الكذب لذاته لما
تخلف عنه في شيء من الصور ضرورة واللازم باطل فيما اذا كان في الكذب انقاذ نبي عن
الهلاك فانه يجب قطعا فيحسن وكذا كل فعل يحسن تارة ويحرم اخرى كالقتل والضرب جدا
وظلما كما في شرح المقاصد وايضا لو كان خلق الكلام الكاذب نقصا محالا له تعالى لما خلقه
لاحد على مذهب الاشاعرة واللازم باطل بداهة والجواب انا نختار الشق الثاني كما هو
الظاهر من قوله فلا يشمله القدرة ونقول لا شك ان الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال او
النقص شاملان للافعال والتروك كتعلم العلوم وتركه كما انهما بمعنى ملائمة الغرض ومنافرته
شاملان لها كقتل زيد وتركه بالنسبة الى احبائه واعدائه كما يأتي واختصاص الحسن والقبح
بمعنى تعلق المدح والذم بالافعال لا يوجب اختصاصهما بالمعنيين الاخرين بغيرها ولا شك
ايضا في ان الكذب نقص باتفاق العقلاء لما فيه من امارة العجز او الجهل او السفه فهو
قبيح بمعنى صفة نقص وان قبحه راجع الى المتكلم به سواء كان موجدا لذلك الكلام اللفظي
القائم بالهواء لا بنفس المتكلم كما عند المعتزلة او كاسبا له كما عند الاشاعرة واذا اوجده
الواجب تعالى فيه لا بواسطة كاسب هناك كان قبحه راجعا اليه تعالى عن ذلك فالكذب
في الصورة المذكورة باق على قبحه الا ان ترك انجاء النبي اقبح منه فلزم ارتكاب اقل القبيحين
تخلصا عن ارتكاب الاقبح فالواجب الحسن هو الانجاء لا الكذب كما هو جواب المعتزلة عن الدليل
الرابع للاشاعرة وهو الذي ذكرناه هو مختار العلامة التفتازاني ايضا ولذا قال في
شرح المقاصد واما وجه استحالة النقص في الكذب ففي كلام البعض انه لا يتم الا على
رأي المعتزلة القائلين بالقبح العقلي قال امام الحرمين لا يمكن التمسك في تنزيه الرب تعالى
عن الكذب بكونه نقصا لان الكذب عندنا لا يقبح لعينه وقال صاحب التلخيص الحكم
بان الكذب نقص ان كان عقليا كان قولا بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعيا

سمعا لزوم الدور وقال صاحب المواقف ضعيف ما استدل الاشاعرة على امتناع الكذب عليه تعالى بانه نقص والنقص على الله تعالى محال اجماعا لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل والقبح العقلي بل هو بعينه وان اختلف العبارة وانا اتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع في مسئلة الحسن والقبح انتهى واقول وانا اتعجب من تعجب هذا العلامة فان المسلم عند الاشاعرة هو حسن الصدق وقبح الكذب بمعنى تعلق المدح والذم لا بمعنى صفة كمال وصفة نقص الا يرى ان المعتزلة لما استدلوا على الحسن والقبح العقليين بان قالوا ان من استوى له تحصيل غرضه بالصدق والكذب بحيث لا ترجيح اصلا ولا علم باستقرار الشرائع على تحسين الصدق وتقبيح الكذب فانه يؤثر الصدق قطعا وما ذاك الا ان حسنه ذاتي ضروري قطعي اجابوا عنه ان ايثار الصدق لما تقرر في النفوس من كونه الملائم لغرض العامة ومصلحة العالم فكون الصدق ممدوحا والكذب مذموما عند العامة لاجل هذه الملائمة والمنافرة لا لاجل ان ذاته او لازمه يقتضي شيئا قبيحا عند العقل ولذا يقبح تارة ويحسن اخرى وبالجملة كون الكذب في الكلام اللفظي قبيحا بمعنى صفة نقص ممنوع عند الاشاعرة ولذا قال الشريف المحقق انه من جملة الممكنات وحصول العلم القطعي بعدم وقوعه في كلامه تعالى باجماع العلماء والانبياء عليهم السلام لا ينافي امكانه في ذاته كسائر العلوم العادية القطعية وهو لا ينافي ما ذكره الامام الرازي من ان تجويز الخلف في الوعيد في غاية الفساد لان الوعيد قسم من الخبر فاذا جوز على الله الخلف فيه فقد جوز الكذب عليه تعالى وهذا خطأ عظيم قريب من الكفر فان العقلاء اجمعوا على انه تعالى منزه عن الكذب ولانه اذا جوز الكذب على الله تعالى في الوعيد لاجل ما قيل من ان الخلف في الوعيد كرم فلم لا يجوز الخلف ايضا في وعيد الكفار ولم لا في الاخبار والقصص لغرض المصلحة ومعلوم ان فتح هذا الباب يفضي الى الطعن في القرآن وفي كل شريعة انتهى لان كلامه في التجويز بمعنى الاحتمال العقلي المنافي للعلم القطعي بعدم وقوعه ابدا لا في الحكم بجوازه وامكانه في ذاته مع العلم القطعي العادي بعدم وقوعه ابدا لقيام الادلة القطعية عليه ويمكن اختيار الشق الاول بناء على ان كذب الكلام اللفظي يستلزم كذب الكلام النفسي عند الاشاعرة وعند المعتزلة لاتحادهما عندهما وعند جمهور الاصحاب القائلين بان الكلام النفسي هو معاني الكلام اللفظي ومدلولاته الوضعية اذ الصدق والكذب راجعان الى المعنى لكونهما عبارة عن مطابقة الحكم ولا مطابقته للواقع ولا يتم الاستلزام المذكور على قول من يقول الكلام النفسي واحد بسيط ليس بخبر ولا بانشاء في الازل وانما يصير احد هذه الاقسام بالتعلق الى الحوادث فيما لا يزال فعلى هذا [illegible]

قوله فلا يشمله القدرة لانه اذا كان الكذب في الكلام النفسي صفة نقص فلا يشمله فلا يشمله القدرة في الكلام اللفظي لانه مستلزم للمحال فانتفى بهذا المقام قوله بل الوجه في الجواب ما اشرنا اليه ماثوره مخصوص بتخصيص الوعيد بمثل الاصرار وعدم التوبة وما ذكره هناك من تخصيص الوعد ايضا لئلا يتوهم مما يأتي بعد من ان الخلف في الوعد لؤم لا يليق بالكريم فلا تخصيص في آيات الوعد اصلا اذ لا شبهة ان آيات الوعد بدخول المؤمنين في الجنة مخصوص بمن لم يرتد عن دينه فحينئذ وهو كافر فيتوجه من طرف المعتزلة ان يقال ليس تقييد آيات الوعيد بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اولى من تقييد هذه الآية بان يحمل على معنى ويغفر ذلك ان تاب واجابوا عنه بانه لا يجوز هذا التقييد لانه تعالى يغفر الشرك ايضا ان تاب المشرك بل المعنى انه تعالى لا يغفر الشرك ويغفر سائر المعاصي ان لم يتوبا وهو ظاهر وبهذا اندفع عن الاشاعرة ان يقال الصواب ترك قوله وعدم التوبة اذ لا نزاع في العفو عمن تاب فافهم

قوله على انه بعد التسليم انما يدل اه قد عرفت اندفاعه عنهم اذ لو لا خلق العالم اختيارا لم يجب عليه تعالى شيء من اللطف والاصلح ولا الثواب والعقاب عندهم فامكان الترك بترك ما يوجبه كاف في الوجوب عليه والتحريم

قوله والاصل في هذا ان الخلف في الوعيد جائز عنه تعالى اي محتمل لا قطع بعدمه بخلاف الخلف في الوعد فانه مقطوع العدم فالجواز هنا بمعنى الاحتمال العقلي لا بمعنى الامكان ليتوجه ان يقال اذا لم يمكن الخلف في الوعد كان الاثابة واجبة عنه تعالى او عليه تعالى والكل خلاف المذهب ولاجل ان المراد ذلك شنع عليه الامام كما عرفت لان الكذب في كلامه تعالى منتف قطعا بالاجماع القطعي سواء كان صفة نقص او قبيحا للمنافرة لغرض العامة او لنهي الشارع عنه فقط

قوله افرأيت اه الفاء عاطفة على محذوف بعد همزة الاستفهام والتقدير اعلمت عدم الخلف في الوعد فرأيت الخلف في الوعيد والهمزة للانكار التوبيخي بنكر لياقة استعقاب الرأي لذلك العلم لان السائل ممن لا يجوز الخلف في الوعيد واما الهمزة في قوله ايخلف الله ما وعده فالظاهر انها على حقيقتها بناء على التجاهل للالزام بعد الاقرار او للانكار الابطالي

قوله من العجمة انت الظرف المستقر خبر مقدم قدم الهمزة المحذوفة المتصدرة لانها لطلب تصور المسند في الظاهر وان كانت للتعجب او الانكار في الحقيقة والمعنى امن الذين انت منهم عجمة لا يفصحون بلغة العرب فيعدون الوعد والوعيد شيئا واحدا ولا يفرقون بينهما لفظا ومعنى انت اتعجب من حالك انك لا تعرف الفرق بينهما مع انك لست منهم كما يستفاد من قوله ان الوعد غير الوعيد بالجملة الاسمية المؤكدة وقوله ان العرب لا تعد اه بيان الاختلاف بين المعنيين لكن يتجه ان ما ذكره من عدم الخلف في احدهما شيئا دون الآخر اختلاف بعادة العرب في المعنيين لا بيان اختلاف المعنيين

بل السائل يعرف ان الوعد هو الاخبار بنفع والوعيد هو الاخبار بضرر من المخبر فلا وجه
للتعجب اذ لا ينافي عدم التعجب في نفسه عدم المعرفة بعاداتهم الا ان يقال اراد بنفي العجمة
معرفة لغة العرب وعاداتهم او اراد بقوله ان العرب لا يعد آه ان في كلام العرب ما يدل
على ذلك كالاشعار الآتية ولذا قال السائل فاوجدني هذا في الوجه اي انشدني شيئا في
كلام العرب وقوله نعم وعد بعد الامر لان كلمة نعم تصديق بعد الاخبار ووعد بعد الامر
والنهي واعلام بعد الاستفهام كذا في المغني والايعاد الوعيد والموعد مصدر ميمي بمعنى
الوعد قوله والذي ذكره ابو عمرو آه من كلام الواحدي وما قيل ما ذكره ابو عمرو انما يتم
اذا كان حسن الاشياء وقبحها عقليين وهو خلاف المذهب مدفوع بان مراد ابي عمرو ان القرآن
على لغة العرب ومتعارفهم وهم استعملوا الوعد فيما لا يجوز فيه الخلف والوعيد فيما خلافه
فلما جاز الخلف في وعيد العرب فقد جاز في وعيده تعالى وهو مبني على ما عليه الاشاعرة
من ان قبح الكذب ليس بذاتي فيزول بعارض كما عرفت تفصيله وعليه كلام يحيى بن معاذ
فيما بعد قوله اذا وعد السراء آه السراء والضراء من السرور والضرر ثم قلبت الراء الثانية
ياء كما في تقضي البازي فالمراد بالسراء ما يفيد مبالغة سرور من النعمة وبالضراء ما يفيد
مبالغة ضرر كالقتل كما يقتضيهما مقام التمدح بالكرم والعفو فلا حاجة الى تجريد الوعد
والوعيد او توكيده لان المأخوذ فيهما مطلق المنفعة والمضرة ولا دلالة للعام على الخاص
باحدى الدلالات الثلث فمن حمل امثالهما على شيء من التاكيد والتجريد فقد غفل قوله الوعد
والوعيد حق اي ما يترتب عليهما حق فالوعد حق العباد عليه تعالى اذا ضمن حين جعله
تعالى حقا لهم على نفسه بسبب الضمان وهو لا ينافي ما سيصرح به الشارح من انه لا حق لاحد
عليه تعالى في نفسه مع قطع النظر عن الضمان وما قيل لو تم لدل على جواز العفو عن الكفر
والشرك ايضا وهو خلاف النص الكريم لمدفوع بان خلاف النص المغفرة عن الشرك
لا جوازها بمعنى الامكان في نفس الامر كما هو المستفاد من قوله فان شاء عفى آه وامتناع
المغفرة عن الشرك هو المذهب وان اراد بالجواز الاحتمال العقلي المنافي للعلم القطعي
فهو خلاف الاجماع لا خلاف النص ولا يتجه على القائل لان مراده انه بعد امكان العفو
عن الكل فاولاهما اي العفو والاخذ بالنسبة الى غير الكفر هو العفو اذ لا يقول عاقل
بخلاف الاجماع ولا يلزم الرجحان من غير مرجح في انعقاد الاجماع على عدم العفو عن الكفار
دون العصاة مع ان آيات الوعيد ثابتة في حقهما اذ ليس في الآيات ما يدل على عدم
العفو عن عصاة المؤمنين بل ما يدل على العفو عنهم بخلاف العفو عن الشرك والكفر و
ايضا الكفر مذهب والمذهب يعتقد للابد كما دل عليه قوله تعالى ولو ردوا لعادوا لما نهوا
عنه بخلاف المعصية باتباع الهوى والشهوات فانها مع العلم بكونها معصية ومقرونة بالخوف

قوله فاوجد آه الظاهر
ان هذا الامر للتعجيز والفاء
فصيحة اي اذا اردت
ذلك فات بما يدل عليه
في كلام العرب لانه جازم
في مذهبه منه

بالخوف ورجاء العفو ولذا قال الله تعالى افنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون الآية
وبهذا يتضح ما ذكر في شرح المقاصد من ان تجويز الخلف في وعيد العصاة يستلزم
تجويزه في وعيد الكفار وهو باطل قطعا قوله وعند المحققين على خلافه آه اي على
خلاف ما ذكره الواحدي من جواز تخلفه تعالى في وعيده وان جاز ذلك للعرب بناء على
ان قبح الكذب ليس بذاتي بل يزول بعارض او على انه وان كان كذبا لكن ارتكابه مع العفو
احسن في عرفهم والقائل هو العلامة التفتازاني في شرح العقائد وقوله كيف وهو
تبديل للقول اشارة الى استدلال المحققين بانه لو جاز لزم تبديل القول واللازم
باطل بقوله تعالى ما يبدل القول لدي واورد عليهم بان هذا القول من جملة الوعد او
الوعيد فيكون الاستدلال مصادرة على المطلوب وهو مدفوع بالاجماع على عدم
التبديل والكذب فتدبر قوله فالحق ان حمل آيات الوعيد آه تفصيل لجميع ما يمكن في
مقام الجواب عن دليل المعتزلة ومحاكمة بين الفريقين بترجيح جانب المحققين بناء على
ان الكذب صفة نقص يستحيل في شأنه تعالى تقدس وليس اعتراضا على المحققين كما وهم
لانه معترف بان كلام الفريقين مبني على الظاهر وان التهديد غير ظاهر اقول بل غير صحيح
كما عرفت فالوجه ان التهديد في حذف القيود المخصصة عن آيات الوعيد والاوجه ما افاد
المولى الخيالي من ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فاللائق بشأنه ان يبني اخباره على المشيئة
وان لم يصرح بذلك بخلاف الوعد فلا كذب ولا تبديل قوله فيشكل التفصي اي التخلص
عن لزوم التبديل والكذب اي الباطلين قطعا ومما يستغرب ما قيل يمكن التخلص عنه
بان يحمل آيات الوعيد على تقييد الشارح بقيد الاستحلال او بغير ذلك كان يقال في
آية القتل المراد من قتل مؤمنا لاجل كونه مؤمنا كما يؤيده تعليق القتل بالمشتق وقاتل
المؤمن لاجل كونه مؤمنا لا يكون الا كافرا كما اشار اليه العلامة التفتازاني في كتبه
والمنصوص في المواقف فانه فاسد من وجهين الاول ان تقييد آيات الوعيد بقيد او
توجيهها بوجه ان منع تناولها لمرتكب الكبيرة كان تخصيصا للمذنب المعفو عن عمومات
الوعيد فيكون مندرجا فيما قاله الشارح واشكال التفصي مبني على تقدير عدم القول
بشيء من التوجيهين والا فيلزم الخلف والكذب قطعا الثاني ان الكلام في اشكال
التفصي عن لزومهما في مجموع آيات الوعيد وتوجيه بعضها بحيث لا يلزمانه لا يخلص المجموع
عن لزومهما قوله اللهم الا ان يحمل آه اشار بقوله اللهم الى ضعفه كما اشار اليه الامام
الرازي حيث قال ثبت بهذه الآية ان جزاء القتل عمدا هو ما ذكر وثبت بسائر الآيات
انه تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين قال الله تعالى ومن يعمل سوءا يجز به وقال اليوم
تجزى كل نفس بما كسبت وقال ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره بل انه تعالى ذكر في هذه

الاية انه تعالى اوصل اليهم هذا الجزاء وهو قوله واعد لهم عذابا عظيما فان بيان جزائه
حصل بقوله تعالى فجزاؤه جهنم خالدا فيها فلو كان قوله واعد لهم عذابا عظيما اخبارا عن
الاستحقاق كان تكرارا بخلاف ما اذا كان اخبارا عن انه تعالى سيفعل انتهى وبالجملة حمل
جميع ايات الوعيد والاحاديث على الاستحقاق بعيد جدا قوله من غير وجوب عليه واستحقاق
من العبد آه انما عطف الاستحقاق على الوجوب لان استحقاق العبد مستلزم الوجوب
عليه تعالى عند المعتزلة واثبات الشرطية الاولى من كلام المصنف اعني كون الاثابة بالفضل
موقوف على ابطال الاستحقاق بان يقال لا عوض للعبد في طاعته فكيف يستحق شيئا
ولو تنزلنا الى ان له مدخلا كما ذهب اليه المعتزلة والماتريدية فمجموع طاعاته لا تكون
وافية بشكر اقل قليل مما اوتي له في الدنيا من النعم فكيف يستحق شيئا في مقابلته بالفضل
وبهذا ظهر ان المراد من الاستحقاق المنفي هنا هو الاستحقاق عقلا بمعنى كون الثواب
او العقاب حقا لازما بقبيح تركه لا الاستحقاق وعدا او وعيدا بمعنى ترتبهما على الافعال
والتروك وملايمة اضافتهما اليهما في مجاري العقول والعادات اذ قد ورد الكتاب و
السنة بذلك واجمع السلف على ان الطاعة تكون سببا للثواب والمعصية تكون سببا
للعقاب وهو المراد مما حمل عليه ايات الوعيد فلا تناقض بين نفي الاستحقاق هنا واثباته
هناك ولا يمكن دفعه بان المنفي هنا استحقاق الثواب والمثبت هناك استحقاق العقاب
اذ لا استحقاق عقلا في شيء منهما عند الاشاعرة ولذا احتاجوا الى دفع توهم الظلم بقولهم
وان عاقب بالمعصية فبعدله اي عدم جوره وظلمه فالباء الداخلة على العدل للمصاحبة
والملابسة وعلى الفضل للسببية اذ الكرم يكون سببا للثواب وعدم الجور لا يكون سببا
للعقاب وان لا يسبب قوله لانه لا حق لاحد عليه دليل لكون العقاب بالعدل المنافي للظلم
بكل من المعنيين الآتيين وهذا القول نفي للظلم بالمعنى الثاني وقوله والكل ملكه نفي
للظلم بالمعنى الاول اما الثاني فظاهر واما الاول فلانه اذا كان للعاصي حق عليه تعالى
من وجه فربما يبقى بل عصيانه كفعه فيتكافيان فيكون وضع العقاب عليه وضعا في غير
محله اللائق وان كان ملكه فيكون ظلما بالمعنى الثاني كضرب المولى غلاما على عصيانه و
قد خلصه العبد من قتل السلطان واما اذا لم يكن للعبد حق على المولى بوجه فلا يكون
عقابه على العصيان ظلما له بشيء من المعنيين كما لا يخفى فليس قوله والكل ملكه دليلا
آخر كما ظن في الكشف ولا قبح منه عطف على قوله ولا يجب عليه شيء فيكون من لوازم نفي
الحاكم عليه ايضا لما عرفت انه من عطف اللازم على الملزوم ثم المراد ليس شيء من افعاله
تعالى قبيحا بمعنى متعلق الذم كما هو القبيح بالمعنى المتنازع فيه قوله لا يفعل القبيح
اي لا يتصف بفعل قبيح وان اوجده في العباد لان الفاعل من اتصف بالفعل لا من اوجده

اوجده فالقائم من اتصف بالقيام لا من اوجده كالاسود ما اتصف بالسواد لا من اوجده
السواد فيه فايجاد القبيح ليس بقبيح بل الاتصاف به قوله لان الحسن والقبح العقليين
آه تلخيص الاستدلال انه لو امكن ان يكون فعل منه تعالى قبيحا بمعنى تعلق الذم فذلك
القبح اما في ذات الفعل بحيث يدرك عقلا او عند الشرع يدرك بخطابه والاول بط والا لزم
القول بالحسن والقبح العقليين وهو باطل عند الاشاعرة وبطلان الثاني ظاهر فليس
من شان افعاله تعالى ان تكون قبيحة بهذا المعنى فان قلت هذا الدليل جار في ان ليس من
شان افعاله تعالى ان تكون حسنة بمعنى تعلق المدح مع تخلف حكم المدعى قلنا الجريان ممنوع
اذ المراد من الحسن والقبح الشرعيين ههنا ما يستفاد من خطاب الشرع المتعلق بالافعال سواء
بالاقتضاء والتخيير او بالمدح او الذم وقد تعلق خطابه تعالى بافعال نفسه بالمدح والثناء عليه
واجمع الانبياء عليهم السلام وامهم على ذلك دون الذم فقد ثبت حسن افعاله تعالى بالشرع
نعم فالحاصل نفي الشرعيين اذ لا شرع فوقه تعالى حتى يشرع حاله تعالى وايضا لا يتصور الثواب
والعقاب بالنسبة الى افعاله تعالى فقد نفى عن ذلك وقد اشير في شرح المقاصد الى النقض
المذكور مع جوابه قوله لما تكرر وتقرر من انه المالك على الاطلاق فله التصرف كيف شاء وانه لا حاكم
وانه عالم بجميع الاشياء وقادر على جميع الممكنات وهذا اجمال وما ذكره في ابطال معنى الظلم
تفصيل لهذا الاجمال فلا استدراك لان الاجمال لا يغني عن التفصيل والاظهر ان ما تكرر
عبارة على كونه تعالى مالكا على الاطلاق وانه تعالى لا حاكم عليه ولا واجب عليه قوله وهو وضع
الشيء في غير موضعه كذا في القاموس وغيره ويقرب منه ما في نهاية ابن الاثير من ان الظلم
مجاوزة الحد وهذا المعنى اعم مطلقا من الاول لان المراد من موضع الشيء موضعه اللائق
به في الواقع وان لم يكن ملك الغير سواء كان بترك وضعه فيه موجبا للقبح عقلا كما زعمه المعتزلة
في ترك العوض والثواب او شرعا كما في ظلم الشخص لنفسه بالمعاصي اذ اللائق شرعا ان يضع
نفسه في العبادات ويستعمل اعضاءه فيما خلقت هي له من الطاعات او عرفا كما في قولهم ظلم
الارض اذا حفرها في غير موضع حفرها المتعارف وبالجملة فكل من جاوز الحد في مجاري
العقول والعادات فهو ظالم بهذا المعنى ولذا قالوا في المثل من استرعى الذئب فقد ظلم وكما ان
الظلم بالمعنى الاول محال في حقه تعالى فكذا الظلم بهذا المعنى اذ لما كان تعالى مالكا على الاطلاق
ولا حاكم عليه تعالى من العقل والشرع والعرف ولا واجب عليه لم يكن لفعله تعالى حد دون
حد وموضع يليق به دون موضع كل موضع ممكن فهو يليق به وهو من حدود افعاله
تعالى وانما تعرض بهذا المعنى لان غرض المصنف من هذا الكلام رد المعتزلة وهو لا يحصل
بمجرد نفي الظلم بالمعنى الاول قوله والله تعالى احكم الحاكمين آه لا يخفى ان الظاهر منه انه
استدلال على نفي الظلم بالمعنى الثاني منه تعالى بانه تعالى لو وضع شيئا في غير موضعه اللائق

قوله كما في ظلم الشخص لنفسه آه
وذلك لان تفويض الشخص لنفسه لم يكن
بالمعنى الاول لانه تصرف في ملكه
الغير لان الارض ماله وبهواته تعالى
لحفظه لا بالتصرف فيمن ظلمه على نفسه بالعصيان
على السلطان اذ العبد والجوهر ما قبل السلطان
اذ المولى عليه فالوجه ما في الاصل منه

لكان ذلك الوضع اما بحكم حاكم عليه بوضعه فيه او للجهل بكونه لايقا به او للعجز عن وضعه في
موضعه وعدم القدرة عليه واللوازم كلها باطلة في حقه تعالى وفيه ما فيه من وجهين الاول
انه يدل على ان لافعاله تعالى مواضع لايقة بها يجب عليه وضعها فيها دون غيرها ولذا قيل هذا
الكلام منه استدلال على مذهب المعتزلة وقوله ايضا لما علم آه استدلال على طور الاشاعرة ولا يخفى
ان كلا الاستدلالين على طور المعتزلة الثاني ان كلا من الاستدلالين انما يدل على ان لا شيء من
افعاله المحققة ظلم بالمعنى الثاني ولا نزاع فيه للمعتزلة بل نزاعهم في افعاله المقدرة بمعنى
لو ترك العوض او الثواب كان ظلما والاشارة اليه قال المصنف ولا يثبت ان افعاله ظلم فلا يكون
شيء من الاستدلالين في مقابلة المعتزلة فالصواب الاستدلال بما اشرنا ولا مخلص الا بان يقال
انه اكتفى في دليل نفي الظلم بالمعنى الثاني بدليل نفيه بالمعنى الاول بناء على ان كونه تعالى مالكا
على الاطلاق متصرفا كيف شاء يستلزم لانتفاء الحاكم والواجب عليه تعالى وهذا القول منه
دفع توهم الظلم بالمعنى الثاني في بعض الافعال المحققة كالاماتة جوعا او عطشا بدليلين
عقليين معتبرين عند الماتريدية كالمعتزلة بعد دفعه بدليل معتبر عند الاشاعرة ليندفع انتفاء
الظلم عن افعاله تعالى عند جميع المذاهب قال المصنف لا غرض لفعله قال الشريف المحقق في
حاشية مختصر المنتهى الغرض والعلة الغائية ما لاجله اقدام الفاعل على فعله وقد يخالف
الفائدة كما اذا اخطأ في اعتقادها انتهى فعلى هذا بين الغرض والفائدة عموم من وجه
بحسب الحمل لان علية الغرض والعلة الغائية بحسب الوجود الذهني وكون الشيء فائدة
وغاية بحسب الوجود الخارجي فان فعل الفاعل لاجل اعتقاد انه يترتب عليه المصلحة المعينة
فان لم يخطئ في اعتقاده بان تترتب تلك المصلحة على فعله فتلك المصلحة غرض باعتبار الوجود
العلمي وفائدة باعتبار استفادتها من ذلك الفعل وغاية باعتبار وقوعها في نهاية الفعل
وان اخطأ فتلك المصلحة غرض وليست بفائدة وغاية حيث لم توجد في الخارج وان فعل
لاجل اعتقاد ترتبها عليه واخطأ في الاعتقاد لكن ترتب على فعله مصلحة اخرى غير
ملحوظة عند قصد الفعل فتلك المصلحة المترتبة فائدة وغاية وليست بغرض ولا ينافيه
ما ذكره في رسالة مستقلة حيث قال اذا ترتب اثر على فعل فذلك الاثر من حيث انه نتيجة
لذلك الفعل يسمى فائدة ومن حيث انه طرف للفعل ونهاية يسمى غاية له فهما متحدان بالذات
مختلفان بالاعتبار ثم ذلك الاثر المسمى بهذين الاسمين ان كان سببا لاقدام الفاعل
على ذلك الفعل يسمى بالقياس الى الفاعل غرضا وبالقياس الى فعله علة غائية فالغرض
والعلة الغائية متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار وان لم يكن سببا للاقدام كان
فائدة وغاية فقط فالغاية اعم مطلقا من العلة الغائية انتهى وذلك لان مراده من الغرض
هنا هو الغرض الموجود المسمى بالاسمين كما صرح به ومن الغرض في الحاشية مطلق الغرض

الغرض سواء كان موجودا في الخارج او لا نعم يتجه عليه ان كون الفائدة والغاية متحدتين
بالذات محل نظر اذ قد يترتب الفائدة في اثناء الفعل لا في نهايته بل الفائدة اعم مطلقا
من الغاية اللهم الا ان يعتبر انقسام الفعل الى اجزاء ذات نهايات قوله فهو المحرك الاول لانه
الباعث للارادة واما المحرك الثاني فهو الارادة الجازمة والتحريك هنا من باب المجاز بمعنى
سبب الحركة في افعال العباد والتقديم في قوله وبه يصير الفاعل آه للحصر اي لا بدونه لان
الغرض هو العلة الغائية ومطلق العلة معرفة بما يتوقف عليه وجود الشيء وحاصل
مراده ان للغرض الموقوف عليه نوع تأثير في الفاعل ولاجل ذلك شبهوه بالفاعل وقالوا
ان العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل تنبيها على ذلك التأثير والله تعالى اجل
من ان يكون متأثرا بشيء من انواع التأثير الناشي من جهة الممكنات التي من جملتها
المصالح والاغراض او مستكملا بشيء منها فاندفع كثير من الاوهام نعم يتجه عليه ان غاية
ذلك التأثير عبارة عن سببية العلم للارادة والفعل واستحالته في شأنه تعالى ممنوعة
فالاولى ان يعرض عنه ويأتي بما ذكره القوم من الوجهين الاول ما يذكره من لزوم الاستكمال
بالغير الثاني لو كان شيء من الممكنات غرضا لفعله تعالى لما كان حاصلا بخلقه تعالى
ابتداء بل بتبعية ذلك الفعل وبتوسطه لان ذلك معنى الغرض واللازم باطل لما ثبت من استناد
الكل اليه تعالى ابتداء من غير ان يكون البعض اولى بالغرضية والتبعية من البعض الاخر وفيه
كما اشار اليه في شرح المقاصد ولهم دليلان آخران احدهما لو كان لكل فعل غرض لزم التس
لسل فلا بد من الانتهاء الى فعل لا غرض عنه وثانيهما ان مثل تخليد الكفار في النار لا يعقل
فيه نفع لاحد لكنهما انما يدلان على سلب العموم لا عموم السلب المراد هنا واورد الشريف المحقق
على الاول بانه يجوز ان ينتهي الى فعل هو غرض لذاته اذ لا يجب في الغرض كونه مغايرا
للفعل بالذات بل يكفيه التغاير الاعتباري كما في تحصيل العلوم الغير الآلية قوله وايضا
كل من يفعل لغرض آه اذ لولا الاولوية هناك لم يكن ملاحظة ذلك الغرض مرجحة لجانب
الفعل وحاملة عليه ولذا لم يلزم الاستكمال بالغير في الفعل بلا غرض فانه بمجرد الترجيح
والارادة بلا مرجح لكن عدم كفاية الاولوية بالنسبة الى غير الفاعل في الحمل والترجيح
محل نظر لا بد من دليل يدل عليه ودعوى البداهة غير مسموعة قوله لزم كونه مستكملا
بغيره لانه بايجاد فعل يترتب عليه الغرض كان محصلا لتلك الاولوية الراجعة الى ذاته
وتحصيل تلك الاولوية استكمال بسبب الغير من جملة الممكنات وهو ذلك الغرض سواء
كان حصول ذلك بايجاد ذلك الفاعل او بايجاد غيره كما في استكمال العبد بتحصيل
اغراضه عند اهل السنة ولهذه الدقيقة لم يقل وهو ايجاد ذلك الغرض والاتصاف
به فان ذلك الاستكمال في مجرد السببية لحصول الغرض ولو كسبا فقيل ان كان المراد بالغرض

ايجاد الامر المترتب فالامر ظاهر وان كان نفس الامر المترتب فالمراد استكماله تعالى بايجاده
والاتصاف به ثم اورد عليه بان الايجاد نفس الفعل فكيف يكون غرضا منه ثم اجاب بان
التغاير الاعتباري بين الفعل والغرض منه كاف والكل فاسد اما التوجيه فلما عرفت
واما الايراد فلان الفعل هو البعث مثلا والغرض هو ايجاد هداية الخلق وهما فعلان
متغايران ولو سلم فتحصيل الكمال معنى عام له اسباب من جملتها ايجاد الهداية كما ان
التأديب له اسباب من جملتها الضرب والسبب والمسبب متغايران بالذات وان كان
احدهما من الاعيان والاخر من الاوصاف الاعتبارية واما الجواب فلانه لو كان تقرير
هذا الدليل مبنيا على كفاية التغاير الاعتباري بين الفعل والغرض منه لما استدلوا بعد
هذا بلزوم الترجيح الاعراض لان تلك الكفاية قادحة فيه كما عرفت قوله لا يكون
باعثا له بديهة آه قد عرفت ان دعوى البداهة هنا غير مسموعة ولذا قال صاحب
التوضيح في بحث العلة هذا الجواب غير مرضي لانا لا نسلم انه اذا استويا بالنسبة اليه تعالى
لا يكون غرضا وباعثا ولا نسلم ان الترجيح من غير مرجح لم لا يجوز ان يكون الاولوية بالنسبة
الى العباد مرجحة انتهى اى مرجحة لتعلق الارادة بايجاد الفعل من الفاعل المختار فلا يرد
ان المرجح هو الارادة لا الاولوية فان قلت هذا ينافي استناد الكل اليه تعالى ابتداء
قلت ترتب المصالح والاغراض على افعاله تعالى عادي بمعنى جريان عادته تعالى على
ايجاد تلك المصالح عقيب افعال مخصوصة لا عقلي بمعنى توقف المصالح عليها والمنافي
للاستناد الابتدائي هو التوقف لا غير وذلك لان عادته تعالى جارية على ايجاد هداية
الخلق عقيب ارسال الرسل وان كان قادرا على ايجادها بدون الارسال فلا اشكال
قوله وما ثبت هذا آه منع للشرطية الاولى التي ادعى بداهتها مستندا بما ثبت هذا من فعل
الفاعل مع عدم الاولوية بالنسبة الى نفسه وذلك المنع منه مبني على ما قدمنا من ان دعوى
البداهة غير مسموعة في محل النزاع والا فمنع المقدمة البديهية غير موجه وقوله فانه في
الحقيقة نقض له آه جواب عن المنع المذكور بابطال سنده وذلك ان يحمل الشارح هذا معارضة
في الشرطية الاولى بناء على تنزيل بداهتها منزلة الدليل كما ذكره ابو الفتح فتكون معارضة
في المقدمة لا نقضا مع تحمل الجواب على المنع قوله لا الخالي عن الغرض آه يعني العبث ما
لا فائدة فيه لا ما لا غرض فيه ولا يلزم من انتفاء الغرض انتفاء الفائدة لما عرفت ان
بينهما عموما من وجه ولما توهم ان يقال كما لا يلزم من انتفاء الغرض انتفاء الفائدة كذا
لا يلزم من انتفائه وجودها فلا يظهر عدم كون فعله تعالى عبثا بالمعنى الذي ذكر دفعه
بقوله وافعاله تعالى مشتملة آه وقوله لا تحصى للاشارة الى ان لكل فعل له تعالى فوائد
كثيرة وذلك لدفع توهم آخر هو انه قد يطلق العبث على ما فائدة يعتد بها فيه فاشار الى

الى ان شيئا من افعاله تعالى ليس عبثا بشيء من المعنيين ومن غفل عنه قال ما قال قوله
وان كانت معلومة له تعالى آه دفع لما يتوهم ان الفوائد المترتبة على الفعل انما لا تكون
غرضا لنا لعدم علمنا بترتبها على الفعل اذ لو علمنا لكان الغرض مجموعها اذ لا شبهة ان تحصيل
الفوائد المتعددة اهم من تحصيل واحدة منها فعلمه تعالى بترتب الكل يستلزم كون جميعها غرضا
وحاصل الدفع ان العلم بترتب الفائدة على الفعل لا يستلزم كونه غرضا حاملا على الفعل والا
لكان الاستظلال والانتفاع وغيرهما غرضا للغارس العالم بترتبهما على الغرس واللازم باطل لان
غرضه هو الثمرة لا غير وانت تعلم انه في صورة العلم بالترتب يجوز ان تكون تلك الفائدة غرضا
بالتبع وان لم يكن غرضا اصليا فالاولى ان يقال كمن يذهب الى المسجد لغرض الصلوة او الى
الكعبة لغرض الحج مع العلم بترتب رؤية المنبر في المسجد وبترتب المشقة في السفر على الذهاب
فلو كان العلم بالترتب مستلزما لكون المترتب غرضا لكان الغرض رؤية المنبر والمشقة في السفر
مع انهما ليست غرضا لا اصالة ولا تبعا وما قيل وان لم يستلزم العلم بترتب المنافع للاجنبية كفوى
لكن كونها مرادة مستلزم لها ظاهر البطلان لان جميع افعاله تعالى مرادة له تعالى وفاقا من
الكل فلو كانت الارادة مستلزمة للغرضية المراد لبطل قول الاشاعرة بنفي الغرض وقد عرفت
ان الغرض هو المرجح لتعلق الارادة قوله والآيات والاحاديث آه دفع معارضة بدليل
نقلي بان يقال لو لم يكن شيء من افعاله تعالى معللا بالغرض لما وقع التعليل في الآيات
والاحاديث لكنه واقع مثل قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله
تعالى من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الآية وامثالهما شائعة في القرآن والحديث
وحاصل الدفع ان وقوع التعليل في الآيات والاحاديث ممنوع وانما يتم ذلك
لو لم يكن مؤولة بحمل اللام فيها على لام العاقبة كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون
ليكون لهم عدوا وحزنا الآية وانكر البصريون لام العاقبة قال الزمخشري والتحقيق
انها لام العلة وان التعليل مجاز لا حقيقة انتهى وذلك التجوز اما في اللام بطريق
الاستعارة التبعية بتشبيه ترتب العداوة على الالتقاط بترتب الغرض على الفعل
المعلل به كما قيل واما في المجرور بطريق الاستعارة بتشبيه العداوة بالغرض في
الترتب على الفعل وادخال اللام عليها تخييل اما على حقيقتها او على ان تجعل استعارة
لما يشبه التعليل ايضا وللقائل ان يقول لا بد من قرينة صارفة وما ذكروه من الدليل
انما يكون قرينة لو كان قطعيا وليس كذلك فلا وجه لحمل جميع لامات التعليل في
النصوص على المجاز ولذا ذهب اكثر الماتريدية ومنهم صدر الشريعة الى تعليل
افعاله تعالى بالاغراض وذهب العلامة التفتازاني في كتبه الى ان تعليل بعض
افعاله تعالى معلوم قطعا وعليه مبنى القياس واما الحكم بتعليل جميع افعاله

بالاغراض فتحمل بحث قوله اذا انقنت ذلك اى صحة الدليلين اللذين ذكرناهما على نفى التعليل
ورد دليل المعتزلة على اثبات علمت آه وقد عرفت ما فى دليله وايضا الاستحالة فى الاستكمال
المترتب على الافعال كتعلق السمع والبصر المترتبين على ايجاد المسموع والمبصر فظهر
ان ما اورده على العلامة ليس بشئ اصلا فان مراده ان ادلة نفى التعليل ضعيفة لا تكون
للنصوص عن ظواهرها فالوجه ان يحكم بالتعليل فيما ورد النصوص بتعليله ويسكت عما
عداه او يحكم بنفى التعليل فى ذلك جمعا بين الادلة المتعارضة النقلية والعقلية ومامتبل
ان مراد العلامة ان الحق ان تعليل بعض الافعال بالاغراض التى هى الحكم والمصالح
ظاهر لا سترة فيه ولا مجال للانكار فلا يصلح لان يكون محلا للبحث والنزاع واما تعميم بانه
لا يخلو فعل من افعاله تعالى عن غرض فمحل بحث وصالح للنزاع لكون التعليل فى البعض
الآخر غير ظاهر يدل على هذا ما ذكره فى التهذيب حيث قال تعليل بعض افعاله تعالى
بالاغراض ثابت بالنص والاجماع وعليه يبنى القياس فالاقرب حمل الخلاف على لزوم
ذلك وعمومه كما يشهد به استدلالهم بانه لا بد من الانتهاء الى ما لا يكون لغرض قطعا
للتسلسل وبانه لا يعقل لتخليد الكفار نفع لاحد انتهى فعلى هذا لا يرد عليه ما ذكره الشر
بل يمكن ان يختار كل واحد من شقى الترديد انتهى ففيه نظر لان دليل الاستكمال مما ذكروه
هو على تقدير تمامه يدل على عموم السلب وكذا الدليل الاول فان ان رح بنا زعمه فى تعليل
البعض فبذلك النحو لا يندفع عنه ايراد ان رح وايضا محاكمة العلامة فى التهذيب
منافية لما ذكره فى شرح المقاصد من ان استدلالهم بلزوم الاستكمال بالغير وبلزوم
انتفاء الاستناد الابتدائى دليلان يدلان على عموم السلب الآن يقال انه جعل
الاشاعرة فريقين فريق ذهبوا الى عموم السلب واستدلوا بهما وفريق ذهبوا الى سلب
العموم واستدلوا بدليلى التسلسل والتخليد ثم حاكم بين الفريقين ورجح ما ذهب اليه
الفريق الثانى وان رح اختار ما ذهب اليه الفريق الاول ومذهبنا الفريقين
متدافعان فالامر ولا حاكم سواه آه المراد من الحاكم ما فى قوله ولا حاكم عليه بدليل
تفريع سلب الحكم عن العقل ولذا قال ان رح هذا فيما سبق يعنى دليل هذا الحكم
علم فى بيان قوله ولا حاكم عليه من الاستدلال بالآية فلا حاجة الى الاعادة وليس
مراده انه معلوم مما سبق من كلامه فيكون تكرارا فيتوجه ان يقال قد علم من قوله
لا حاكم عليه انتفاء الحاكم عليه ومن قوله ويحكم ما يريد انه الحاكم فى كل ما يريد ولا يلزم منهما
عدم الحاكم سواه لجواز ان يكون هناك حاكم سواه يحكم على غيره تعالى كما هو يحكم على
على ذلك الغير لا يقال بل ذلك الحاكم واقع لا يصح نفيه وهو المولى الحاكم على عبده والملوك
الحاكمون رعيتهم لانا نقول المراد نفى الحاكم بحسن الاشياء وقبحها بالمعنى المتنازع

المتنازع فيه او المراد من يصدر عنه الحكم ومن سواه لا يصدر عنه الحكم بل حكمه بايجاد الله
تعالى اياه عند اهل السنة كما مر قوله الاول صفة الكمال آه يعنى ان الحسن كون الصفة
صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن اى لمن اتصف به
كمال وارتفاع شان والجهل قبيح اى لمن اتصف به نقصان واتضاع ثم المراد
كونهما صفتى كمال ونقص فى نفس الامر مع قطع النظر عن كونهما ملايما للغرض و
منافرا او ممدوحا ومذموما عند الله تعالى وفى حكمه منهما بهذين المعنيين من الصفات
الحقيقية لا الاضافية فعلى هذا يلزم ان يكون الحسن والقبيح بهذا المعنى حسنا وقبيحا
عند الواجب تعالى وعند جميع العقول لان ما فى نفس الامر لا يختلف بالنسبة الى شخص
كما ان الجسم الواحد لا يكون اسود وابيض بالنسبة اليهما والى جميع ذلك اشار المحقق
الشريف فى شرح المواقف ومما قاله بعض الافاضل من ان المراد ههنا كونهما كذلك
عند العقل ويختلفان باختلاف العقول لا كونهما كذلك فى نفس الامر والا لرجع هذا
المعنى الى المعنى الثالث فان كل ما كان كمالا او نقصانا فى نفس الامر فهو متعلق المدح
او الذم وهذا ليس الا المعنى الثالث فلا وجه لكون الاول عقليا بالاتفاق والثالث
مختلفا فيه ففيه نظر من وجوه اما اولا فلان المعنى الثالث ليس مقصورا على مجرد
تعلق المدح والذم بل اخذ فيه معهما تعلق الثواب والعقاب ايضا ولا نسلم ان كل ما
كان كمالا او نقصانا فى نفس الامر فهو متعلق الثواب والعقاب كيف وصفات الله تعالى
كمال بهذا المعنى وليست مما يتعلق به الثواب هذا خلاصة ما ذكره بعضهم فى الجواب
عنه ولا يخفى انه انما يرفع ذلك اذا خص المعنى الثالث بافعال العباد واما اذا عمم من
افعاله تعالى بحذف الثواب والعقاب كما قالوا بناء على ان المعتزلة حذفوهما فى اثبات
الحسن والقبح العقليين فى افعاله تعالى فلا واما ثانيا فلان المعنى الاول ثابت
للصفات والافعال الاختيارية والمعنى الثالث مخصوص بالافعال وهذا ظاهر
ولو سلم فغايته ان المعنى الاول يستلزم الثانى واللازم يغاير الملزوم وربما يحكم
العقول بالملزوم اى بكونهما صفتى كمال ونقص وتتردد فى كونهما ممدوحا ومذموما
عنده تعالى ولو سلم الكل فغايته ان المعنى الاول فقط خاص من المعنى الثالث الشامل
بحسب المفهوم لما عليه الاشاعرة من الحسن والقبح الشرعيين من غير ان يكون للافعال
حسن وقبح بالمعنى الاول فى ذاتها وذلك لا يستلزم الرجوع اليه بالاتحاد والرجوع الى
بعض افراده غير محذور فتامل واما ثالثا فلانه لو كان الحسن او القبح بالمعنى الاول
صفة الكمال او النقص عند العقل لا فى نفس الامر لم يمكن للاشاعرة اثبات شمول
علم الواجب بلزوم الجهل النقص فى نفس الامر ولا للماتريدية اثبات امتناع التكليف

قارابادي

قوله واما اذا عمم آه لا يندفع به
ومحو وتخصيص المعنى الثالث بالافعال
لانا نقول نعم خصصناه بها لكنا لا نحذف
باخذ الثواب والعقاب فى مقام الجواب
كما لا يخفى منه

قوله فتامل اشارة الى ان بعضا
الحق ان ما يعلم انما يصح على القول بتعليل
بعض افعاله تعالى دون بعض
كما ذهب اليه العلامة التفتازانى
فافهم منه

بما لا يطاق بلزوم الجهل او السفه كما ثبات الشارح امتناع الكذب ولا للمعتزلة اثبات الوجوب عليه تعالى بلزوم النقص اذ لا معنى للاثبات بلزوم ما هو نقص عند عقولهم وان لم يكن نقصا في نفس الامر فالحق ما اشار اليه الشريف قوله والثاني ملايمة الغرض ومنافرته فما كان ملايما للغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما اى عن الحسن والقبح بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما ليس شيئا منهما كذا في المواقف وشرحه والاولى اثبات الواسطة بينهما بالمعنى الاول ايضا واما الواسطة بينهما بالمعنى الثالث فيجئ الاشارة اليها من الشريف قبيل قال المصنف في شرح مختصر الاصول ان فعل الله تعالى لا يوصف بحسن ولا قبح بهذا المعنى لتنزهه عن الغرض وانت خبير بانه انما يتم اذا كان المراد ملايمة الفعل او منافرته لغرض فاعله لكنه محل نظر كيف انه ح لا يكون من قبيل ما يختلف بالاعتبار مع انهم يقولون كذلك انتهى وليس بشيء لان مراد المص ان هذا المعنى لا يجامع المعنى الثالث في افعاله تعالى والا لزم ان يكون افعاله تعالى ملايمة لغرضه او منافرة له لان المعنى الثالث هو الحسن والقبح عنده تعالى كما ستعرف واللازم بط لتنزهه عن الغرض قوله ثابتان للصفات في انفسها لا يخفى ان المعنى الاول ثابت للصفات في انفسها دون المعنى الثاني المختلف بالاعتبار والا كان صفة حقيقية غير مختلفة بالاعتبار كالمعنى الاول فالصواب ذكر هذا القيد في المعنى الاول وتركه هنا كما في شرح المواقف الآن يحمل على معنى مع قطع النظر عن ورود الشرع بهما او بما يدل عليهما ويؤيده قوله وان ماخذهما العقل اى يدركان بالعقل بدون ورود الشرع وقوله يختلف اى المعنى الثاني بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاصدقائه ومخالف لغرضهم فدل هذا الاختلاف على انه امر اضافي لا صفة حقيقية والا لم يختلف وليس المراد ان كل فرد من افراد هذا المعنى مما يختلف بالاعتبار اذ قد يكون الغرض غرض العامة فلا يختلف باختلاف الاقوام كما في حسن العدل وقبح الظلم بهذا المعنى على ما قالوا ثم ان الاولى تقديم حديث الاختلاف على قوله ولا نزاع آه واعلم ان المعنى الثاني مخصوص بالافعال الاختيارية وان بين الحسن بهذا المعنى وبينه بالمعنى الاول عموما من وجه لتصادقهما في تعلم العلوم وانفراد الاول في الصفات الذاتية الكمالية وانفراد الثاني في قتل زيد ظلما بالنسبة الى اعدائه وكذا الكلام في القبح بهذين المعنيين قوله والثالث تعلق المدح والذم آه فما تعلق به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنا وما يتعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد به ما يشمل افعال الله تعالى اكتفي بتعلق المدح والذم و

وترك الثواب والعقاب كذا في شرح المواقف وحاصل هذا المعنى كون الفعل ممدوحا او مذموما عند الله تعالى اعم من ان يكون لذاته او لجهة من جهاته واعتباراته او لا لشيء منها قوله وهو محل الخلاف اى المعنى الثالث هو المراد في محل النزاع بيننا وبين المعتزلة في انهما عقليان او شرعيان قال في شرح المقاصد قد اشتهر ان الحسن والقبح عندنا شرعيان وعند المعتزلة عقليان وليس النزاع في الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل وبمعنى الملايمة للغرض وعدمها كالعدل والظلم و بالجملة كل ما يستحق المدح والذم في نظر العقول ومجارى العادات فان ذلك يدرك بالعقل ورد الشرع ام لا وانما النزاع في الحسن والقبح عند الله تعالى بمعنى استحقاق فاعله في حكم الله تعالى المدح او الذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا ومبنى التعرض للثواب والعقاب على كون الكلام في افعال العباد انتهى وانما قال وبالجملة كل ما يستحق آه لان للحسن والقبح معنى آخر مدركا بالعقل ايضا اورده صاحب التوضيح بدل المعنى الثاني هنا وهو ملايمة الطبع ومنافرته كالحلو والمر فالدواء المر البشيع قبيح بهذا المعنى وحسن بمعنى ملايمة الغرض و الاولى لاهل الفن ان يتعرضوا به لان غرضهم من تفصيل هذه المعاني وتحرير محل النزاع تحقيق الجواب عن ادلة المعتزلة والتعريض لهم بانهم اشتبهوا بين بعض المعاني والبعض الآخر فانهم لما استدلوا على كونهما عقليين بان مثل حسن العدل والاحسان وقبح الظلم والكفران مما اتفق عليه العقلاء حتى الذين لا يتدينون بدين كالبراهمة والدهرية مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم وكذا حسن الصدق وقبح الكذب وحسن انقاذ من اشرف على الهلاك حيثما لا يتصور للمنقذ نفع وغرض ولو بالمدح والثناء عليه وقبح ترك ذلك الانقاذ فلو لم يكونا ذاتيين يدركان بالعقل بل شرعيين لما اتفقوا على ذلك اجاب الاشاعرة عن هذه الادلة بما حاصله ان الحسن المتفق عليه في العدل والصدق بمعنى الملايم لغرض العامة وفي الانقاذ بمعنى الملايمة للطبع للمجانسة بين المنقذ والمشرف لا بمعنى المتنازع وتلخيص كلام الاشاعرة كما اشار اليه العلامة بهذا القول ان الحسن والقبح بالمعاني الاخر تكونان مدارا للمدح والذم لكنهما مدح وذم في مجاري العقول والعادات ولا يترتب عليهما الثواب والعقاب وانما يترتبان على المدح والذم عند الله تعالى وبهاتين المعاني لا نسلم ان الحسن والقبح بالمعنى الثالث وانت خبير بان ما هو صفة كمال او نقص في نفس الامر فهو ممدوح او مذموم عند الله تعالى ايضا كما عرفت ولذا قال صدر الشريعة في تعديل العلوم الاعتراف بكونهما عقليين بالمعنى الاول يوجب الاعتراف بكونهما كذلك بالمعنى الثالث لان كل كمال او نقصان يحمد او يذم عقلا فالاعتراف بذلك والانكار هذا بعيد عن الحق انتهى ولا المخلص الآن بقوله

ليس كل مدح او ذم مما يترتب عليه الثواب في الجنة والعقاب في النار لانه تعالى يمدح افعال
نفسه ولا ثواب ويمدح مطلق العلم بقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون
بتنزيل المتعدي منزلة اللازم للقصد الى حقيقة العلم المؤدي الى التعميم كما ذكر في علم
المعاني لكونه صفة كمال في نفسه لا لاي غرض حصل مع ان تحصيله لغرض فاسد مذموم عنده
تعالى فتحصيله ممدوح عنده تعالى لكونه صفة كمال في نفسه ومذموم عنده تعالى لامر خارج
هو الغرض الفاسد ولعل هذا هو مراد العلامة من التفسير بقوله بمعنى استحقاق فاعله آه
وبالجملة فالمعنى الاول لا يستلزم المعنى الثالث وكذا الثاني والرابع الذي ذكرناه لا يستلزمانه
لان تحصيل اسباب المعصية حسن بهذين المعنيين وقبيح بالمعنى الثالث فليس مراد
الاشاعرة ان هذه المعاني لا تجتمع في فعل واحد اذ قد اجتمع الاخيران عندهم في العدل
والظلم وقد يجتمع الثلثة في فعل واحد كتعلم العلوم وتركه فان التعلم مثلا باعتبار كونه صفة
كمال في نفسه حسن بالمعنى الاول وباعتبار كونه ملائما للغرض حسن بالمعنى الثالث وباعتبار كونه
متعلق المدح بحيث يترتب عليه الثواب حسن بالمعنى الثالث اذا كان لغرض صحيح قوله لانه
الافعال في انها آه يعني ليس لها في ذواتها جهة محسنة او مقبحة يدركها العقل بدون
الشرع بخلاف المعتزلة فالفرق بين المذهبين ان الامر والنهي عند الاشاعرة من
موجبات الحسن والقبح بمعنى ان الفعل امر به فحسن او نهي عنه فقبيح وعند المعتزلة من
مقتضياته بمعنى انه حسن فامر او قبيح فنهي عنه فالامر والنهي عندهم كاشفان عن حسن
وقبح ثابتين حاصلين للفعل لذاته او لجهاته ووافقهم اكثر الماتريدية بخلاف الاشاعرة
قوله قالوا للفعل في نفسه آه انما حمل قوله في نفسه على معنى مع قطع النظر آه ليشمل جميع
المذاهب الاتية قوله كحسن الصدق النافع اي غير الضار لاحد وقبح الكذب الضار لاحد
ثم المراد بين النفع والضرر المأخوذ بوصف النفع والضرر بان يقال هذا الصدق النافع
حسن وهذا الصدق الضار قبيح فان هذين الحكمين بديهيان مستغنيان عن الدليل والنظر
اذ ليس فيهما ما ينافي الحسن والقبح فيهما بخلاف ما اذا قلنا هذا الصدق الضار حسن وهذا
الكذب النافع قبيح اذ ربما يختلج في الاوهام ان ضرر الصدق يزيل حسنه ونفع الكذب
يزيل قبحه فيكون الاول قبيحا والثاني حسنا فيحتاج كل منهما الى نظر هو الدليل الدال
على كون حسن الصدق وقبح الكذب ذاتيين لا يزولان بعارض فهما في المثالين باقيان
على حسنه وقبحه فالقبيح في الاول اضرار الغير لا نفس الصدق والحسن في الثاني نفع
الغير لا نفس الكذب هذا على مذهب غير الجبائي منهم وان اريد تمثيل ما يدرك بالنظر على
مذهبه بعكس فيقال كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار كما في التلويح اذ لما لم يكن
الحسن والقبح عنده ذاتيين بل مما يختلف باختلاف الاعتبارات والاضافات كما في لطم

لطم اليتيم على ما يجيء كان الكذب المشتمل على النفع حسنا والصدق المشتمل على الضرر قبيحا
وحيث وجد في كل منهما ما يعارضه في الظاهر احتيج في الحكم بهما الى نظر ودليل يدل
على ان الحسن والقبح ليسا بذاتيين بل مما يختلف بالاعتبارات والاضافات وبهذا يندفع
ما اورده ابن الكمال على ما في التلويح حيث قال لا يخفى فساده وللاشارة اليه قال التم
مثلا فلا يرد عليه ان الجبائي من الذين قالوا ان للفعل في نفسه آه فلا بد من التمثيل
على مذهبه ايضا ولك ان تقول لحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع تمثيل على
مذهبه ايضا لان المراد بالصدق الضار ما هو الضار في الجملة وبالنظر الى بعض الناس
سواء كان نافعا للبعض الآخر اولا فاذا كان نافعا فعند الجبائي يكون حسنا باعتبار
النفع وقبيحا باعتبار الضرر وكذا الكلام في قبح الكذب النافع قوله وقد لا يدرك العقل آه
كفوي
قيل هذا ينافي قولهم بعقلية الحسن والقبح فان معناه انهما يثبتان بالعقل فقط كما
ان قول الاشعري بشرعيتهما بمعنى انهما يثبتان بالشرع فقط وهذا وهم لان مدعى الاشعري
ان كل ما هو حسن او قبيح بالمعنى المتنازع ثابت بالشرع ولا شيء منه بثابت بالعقل ومدعى
المعتزلة ليس بعضه ثابتا بالشرع بل بالعقل بقرينة قولهم هذا في النزاع في طرفي النقيض
ثم ان مرادهم ادراك العقل على وجه يكون له ولاية الامر والنهي على العباد وتلك الولاية
انكرها الموافقون لهم في ذلك الادراك من الماتريدية فاندفع ما قيل بثبوت البعض
خازابادي
بالعقل والبعض الآخر بالشرع مذهب بعض اصحابنا لا مذهب المعتزلة قوله فهو مؤيد
بحكم العقل آه يعني ان الحاكم في القسمين الاولين هو العقل والشرع مؤيد لحكمه واما القسم
الثالث فالحاكم فيه هو الشرع والعقل مؤيد له واهل السنة جعلوا الحاكم في جميع هذه الاقسام
هو الشرع لا غير قوله وذهب بعض المتقدمين منهم آه اي من المعتزلة وهذا البعض هم
الذين جاؤا بعد الاوائل قالوا ليس حسن الفعل وقبحه لذاته كما ذهب اليه من تقدمنا
من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما ثم جاء متأخروهم فاختلفوا فمنهم ما ذكره
بقوله وذهب بعض متأخريهم آه ومنهم الجبائي قوله كما في لطم اليتيم ولعل المتقدمين
يجعلون لطمه لغرض التأديب فعلا ولغرض الظلم فعلا آخر فافهم قوله والدليل على ان الحسن
والقبح آه لا يخفى ان هذا الدليل على تقدير تمامه انما ينفيهما عن افعال العباد لا عن
افعال الواجب تعالى ايضا والمعتزلة عمموهما عن الكل والاشاعرة انكروهما في الكل
قوله ان العبد غير مستقل الصواب ان يقول ان العبد مجبور في فعله كما في المواقف و
المقاصد لان ما ذكره من عدم استقلال العبد وكون فعله مخلوق الله تعالى لا ينافي مدخلية
العبد في فعله بحيث يمدح او يذم ويترتب عليه بتلك المدخلية استحقاق الثواب والعقاب
كما ذهب اليه الماتريدية وايضا كلمة على في قوله فلا يحكم العقل بالاستقلال على ترتب الثواب

والعقاب غلط والصواب الباء ويمكن دفع الاول بان عدم استقلال العبد كناية عن
كونه مجبورا وشق الثاني بان على ههنا بمعنى الباء كما في قولهم حقيق على ان لا اقول
كما في المغنى وبعد يتجه عليه ان المناسب هو الاكتفاء بما ياتي من قوله لان افعال العباد
كلها آه واما اقتصاره على ترتب الثواب والعقاب واعراضه عن ترتب المدح والذم فلان
المصر عطف على الحسن والقبح كون الفعل سببا للثواب والعقاب عطف تفسير **قوله**
ابتداء اي لا بواسطة موجد آخر لا بواسطة موجد آخر يتوقف وجود الفعل عليه كما ذهب
الحكماء وقوله واما ان الله تعالى يوجد فيه آه اشارة الى مذهب امام الحرمين من اصحاب
الاشعري حيث ذهب الى ما ذهب اليه الحكماء من انه تعالى يخلق في العبد قدرة وارادة
ثم هما يوجبان وجود المقدور كما سبق **قوله** وعلى الوجهين اذ لا مدخل للعبد في الفعل كيف
يستحق الثواب او العقاب ما شاء المحلية للفعل والداعي وهذا القدر لا يوجب احدهما
والا لاستحق العبد للثواب لحسن صورته والعقاب لقبح صورته اذ قد مدح الله تعالى
حسن صورة يوسف عليه السلام **قوله** بمعنى قوله ما حسنه الشرع آه فيه ان تفريع قول
المصر فالحسن ما حسنه الشرع على نفي حكم العقل في الحسن والقبح بمعنى مدار الثواب والعقاب
يأباه ويقتضي ان الحسن ما دل الشرع على وجود الثواب فيه ولا ثواب في فعل الله تعالى
ولا في المباح والجواب انه مبني على ان معنى تعلق المدح والثواب في تعريف الحسن عدم
تعلق الذم والعقاب بقرينة تصريحهم بان افعاله تعالى والمباح حسنة بهذا المعنى وح يشكل
ما نقلناه عن شرح المواقف من اثبات الواسطة بين الحسن والقبح بالمعنى الثالث الا ان
يكون ذلك الاثبات نظرا الى الظاهر ونفي الواسطة ناظرا الى التحقيق **قوله** وهذا التعريف
يصدق آه الظاهر انه اعتراض على التعريف بانه غير مانع عن الاغيار وهي فعل البهائم وغير
المكلف من الانسان والجواب عنه انه ليس بتعريف بل محمول اعم من الموضوع في الحكم المتفرع
على ما سبق وان كان ما في المواقف تعريفا ولو سلم فالتعريف بالاعم جائز ههنا لان الغرض بيان
ان الحسن والقبح ليسا مما حسنه العقل او قبحه ولو فالمراد من جنس التعريف فعل ذي
العلم الكامل فيخرج فعل البهائم لعدم العلم وفعل الصبيان والمجانين لعدم كمال علمهم ولا
يصح الجواب بتخصيصه بفعل المكلف والا يحمل قوله ما حسنه الشرع على ما امر به الشارع سواء
كان الامر للايجاب او للندب او للاباحة على ما اختاره صاحب التوضيح كما قيل لانهما يستلزمان
خروج افعال الله تعالى عن تعريف الحسن وانما ساغ ذلك لصاحب التوضيح لانه اراد
تعريف الحسن من افعال المكلفين كما هو المناسب لعلم الاصول ومقصد الشارح رح ههنا ما
يليق بعلم الكلام اذ يجب اعتقاد كون جميع افعاله تعالى حسنة وبين المقامين فرق
واضح وان خفي على القائل **قوله** وكذا ما قاله المصر اي يصدق على فعل البهائم وغير المكلف

المكلف ذلك التعريف ايضا وهو مع كونه ايرادا عليه ايضا لا يخلو عن تأييد قوله بمعنى قوله
ما حسنه آه كما ان قوله وقال في شرح المختصر آه مع كونه تأييدا للايراد بفعل البهائم وجوابا
عنه بفعل الصبي لا يخلو عنه وان خص الجنس بفعل ذي العلم في الجملة اندرج فعل الصبي
في الحسن وخرج فعل البهائم من غير اشكال قال المصر وليس للفعل صفة آه عطف على قوله
فالحسن ما حسنه الشرع عطف لازم على الملزوم لان كون الحسن والقبح شرعيين يستلزم
انتفاء تلك الصفة وكونهما شرعيين متفرع على نفي حكم العقل في حسن الاشياء وقبحها
لان الحاكم اما الشرع او العقل واذا بطل الثاني بقوله ولا حاكم سواه تعين الاول ولا يخفى
ان كون العقل حاكما وكونه حاكما عليه تعالى وكون بعض الافعال واجبا عليه تعالى كلها مبنية
على ان يوجد في الافعال في نفسها اي مع قطع النظر عن ورود الشرع جهة محسنة او مقبحة
هي اما ذات الفعل عند اوائل المعتزلة او صفة حقيقية في الحسن والقبح عند من يليهم
او في القبح فقط عند بعض متأخريهم او صفة اعتبارية فيهما عند البعض الآخر منهم
كما عرفت فلو تعرض المصر لنفي كون الحسن والقبح لذات الفعل ايضا وقدم هذا الكلام
على الكل وفرع عليه جميع تلك الاحكام بان يقول وليس حسن الافعال وقبحها لذواتها ولا
لصفاتها الحقيقية او الاعتبارية فلا حكم للعقل في حسنها وقبحها ولا حاكم ولا واجب عليه تعالى
كاللطف والاصلح والعوض آه لكان اولى بثبوت تلك الاحكام باولها الكلية لان تلك الجهة
هي المدار للحسن والقبح العقليين وجودا وعدما فمن اثبتها اثبتهما ومن نفاها نفاهما و
للاشاعرة على نفيهما ادلة منها ما ذكره الشارح رح من عدم مدخلية العبد في افعاله ومنها ما
قدمنا من انه لو كان قبح الكذب ذاتيا لما تخلف القبح عنه في جميع المواد واللازم باطل لتخلفه
عنه فيما توقف عليه انقاذ نبي من المهلكة وهو انما ينهض على غير الجبائي ومنها ما في شرح
المقاصد من انه لو حسن الفعل او قبح عقلا لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام سواء
ورد الشرع ام لا واللازم فاسد لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا قال المصر
ولو عكس لكان الامر آه عطف على قوله وليس للفعل آه لانه مما يتفرع على كون الحسن
والقبح شرعيين ايضا ويمكن استفادة كونهما لذات الفعل من هذا الكلام لان جواز
العكس موقوف على انتفاء مطلق الجهة المحسنة والمقبحة فتبل وكذا يجوز العكس عند الماتريدية
وان قالوا بالحسن والقبح العقليين لان ذلك الحسن والقبح عندهم بجعل الله تعالى بناء
على ان افعال العباد وصفاتها مخلوقة له تعالى بخلاف المعتزلة اذ ليس له تعالى عندهم ان
يعكس الامر بناء على انها مخلوقة للعباد عندهم وهو المستفاد من كلام صاحب التوضيح حيث
قال وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب
عليه شيء وهو خالق افعال العباد على ما مر جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا انتهى **قوله** لو كان

فتح التكليف بما لا يطاق بجعل الله تعالى اياه قبيحا عندهم وكذا قبح الكذب عند بعض
الاشاعرة ومنهم العلامة التفتازاني والشارح لما امكن لهم الحكم بامتناع صدورهما
عنه تعالى ثم يمكن العكس في البعض عندهم ولو مع بقاء الصفة المحسنة والمقبحة لان
تحسين تلك الصفة او تقبيحها بجعله تعالى واعتباره واختياره واما جواز العكس بزوال
تلك الصفة المحسنة وحدوث المقبحة او بالعكس بحسب اختلاف الاوقات والاشخاص
فلا نزاع فيه والله اعلم وفي الشرح قوله لعله اراد باحدهما الاشتمال آه دفع لاستغناء احدهما
عن الآخر لكن الاوفق بالانقسام المفرض والوهمي هو الانقسام الخارجي سواء كان مشتملا
على الاجزاء بالفعل او متصلا واحدا قابلا له وبالانقسام بمعنى الاشتمال على الاجزاء بالفعل
هو الانقسام بالقوة وان كان خارجيا فلا تقابل بين الانقسامين اللذين ذكرهما اللهم
الا ان يكون اشارة الى التوجيه بوجهين قوله وحينئذ يحمل آه دفع لسؤال يتوجه على
التوجيه الثاني بانه يقال لو حمل على ما يرادف النهاية لزم ان لا ينفي الاجزاء العقلية
عنه تعالى في توجيه هو التوجيه الاول وحاصل الدفع بان اللزوم ممنوع على التوجيهين هذا
التوجيه يحمل واحد من التبعض والتجزي على الاجزاء الخارجية سواء كان بالفعل
او بالقوة والآخر على الاجزاء العقلية وانما اخره عن التوجيه الاول لانه يستلزم التكرار
في نفي النهاية ويمكن دفعه بان الحد مبهم لاشتراكه بين النهاية والحد المنطقي فيحتاج
الى التفسير بقوله ولا نهاية له على ان يكون عطف تفسير قوله لان النهاية من خواص
المقادير لعله اراد المقادير المتوهمة في الجسم والا فلا مقدار عند المتكلمين وانما هو
عند الحكماء القائلين باتصال الاجسام ومع ذلك فالاولى من خواص الاجسام قوله
والمصنف لم يبالغ آه اعتذار عما صدر من المصنف من التكرار بذكر ما فهم مما سبق كرارا
والاولى ان يقول والمصنف بالغ في التنزيه فلذا كرر ما فهم مرارا لان المقام مقام
زيادة التاكيد لكثرة الاوهام في الملائق ودفعها من كل وجه فان الترادف بين الحد والنهاية
ليس بقطعي فربما يتوهم متوهم انه تعالى لا يتصف بالحد لمانع في مفهومه ويتصف
بالنهاية لعدم ذلك المانع فيها فقصد المصنف انه تعالى لا يتصف بشيء مما يطلق عليه هذه الالفاظ
وكذا الكلام في البواقي قوله اي كل واحدة من الصفات الحقيقية آه لما احتمل ظاهر كلام
المصنف ان مجموع صفاته تعالى واحدة بالماهية النوعية او الجنسية لا بالعرض المحمول
كما في الانسان والفرس في الماشي او الجزء المحمول كاتحاد الفقير والسلطان في التدبير اي
في تدبير البدن والملك ويقال له الاتحاد في النسبة دفعه بان ليس المراد ذلك اذ ليس
مما يتعلق بالاعتقاد مع ان الصفات متحدة في النسبة اي في تعلقها بالذات وصدورها
عنه بالايجاب فلا يصح نفي وحدتها بالعرض بل المراد ان كل واحدة من الصفات الحقيقية

الحقيقية السبعة واحدة بالهوية والشخص بان يحمل قوله بالذات على معنى الهوية لا على
معنى الماهية لان الذات يستعمل في كل منهما وهو لا ينافي ان يكون في مقابلة التعلق في
قوله غير متناهية بحسب التعلق لان التعلق ليس من مشخصات الصفة المتعلقة بل هو في
مثل تعلق العلم من لوازمها المتأخرة وفي مثل تعلق الارادة فيما لا يزال ليس من لوازم تشخصها
ايضا وتخصيصها بالصفة الحقيقية بقرينة تلك المقابلة لان السلبية متعلقة بالغير كالاضافية
وهذا التوجيه مبني على ان اضافة الصفات للجنس المتحقق في ضمن الاستغراق ولذا
اضمحل معنى الجمعية ولا يلغو حمل الواحدة بالشخص على كل منها لان الوحدة المعتبرة في جانب
الموضوع اعم من الوحدة الشخصية ومن الوحدة النوعية بان يكون صفة القدرة مثلا
واحدة بالنوع صادقة على افراد شخصية متناهية او غير متناهية لكن على هذا يتجه ان قوله
غير متناهية بحسب التعلق لا يصح باعتبار صفتي الحيوة والبقاء بخلاف ما اذا حمل على معنى
القضية المهملة لا على الكلية الا ان يبنى الكلية على الاستثناء العقلي لظهور انهما لا تتعلقان
بغيره تعالى ويشير اليه بقوله ثم من البين آه في آخر البحث اعتراضا او جوابا قوله استدل
عليه آه اورد عليه بانه منقوض بالصفة الواحدة بان يقال لو كان هناك قدرة واحدة
مثلا فاما ان يستند الى الذات بالاختيار فيلزم التسلسل او بالايجاب فيلزم الرجحان من
غير مرجح او التسلسل المحال لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء والواحد من جملتها
كالكثير واجيب باختيار الثاني ومنع لزوم الرجحان مستندا بجواز ان يكون نوعها منحصرا
في فرد ويمتنع فرد آخر من افرادها وما قيل ان هذا الجواب هادم لاصل الاستدلال اذ
مثله يتوجه على تقدير استناد القدرة الكثيرة الى الموجب بان يقال يجوز ان ينحصر نوع
القدرة في افراد معدودة متناهية بحيث يمتنع وجود فرد آخر غيرها من افراد ذلك
النوع فذلك مدفوع بان معنى انحصار النوع في فرد واحد ان يكون التشخص المعين
لذلك الفرد مقتضى نوع ذلك الفرد او مقتضى قابله الذي هو ذات الواجب هنا فاذا تعدد
افراد القدرة لم يكن شيء من تشخصات تلك الافراد مقتضى نوعها ولا مقتضى قابلها لان
التشخصات متباينة الآثار والشيء الواحد لا يقتضي امورا متباينة ولذا قال ان تباين الآثار
يدل على تباين المؤثرات الا ان هذا الدفع انما يستقيم على القول بان الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد وهو غير صحيح عند المتكلمين وعليه مبنى قول الشارح ولا يخفى ان ما مر آه
وايضا يتجه على هذا الدليل انه يجوز ان يكون احدى القدرتين مستندة الى الذات
بالايجاب والاخرى بالاختيار فلا يلزم التسلسل ولا التحكم في نسبة الاعداد فالوجه
في الاستدلال ان يقال القدرة الواحدة القديمة كافية في الايجاد فتكون الاخرى عبثا

لا فائدة فيها فلا تكون صفة كمال وما ليس بكمال يجب نفيه عنه تعالى مع ان تقليل القدماء بحسب
الامكان واجب ويتجه عليه وعلى الاول انه يجوز ان يكون القدرة الواحدة مجموع امور
عديدة لا كل منها فلا يثبت الوحدة الحقيقية في كل من الصفات السبعة فتدبر قوله وليس
صدور البعض اى بعض الاعداد اولى من بعض آخر فان صدر البعض دون بعض يلزم
الرجحان من غير مرجح وان صدر الكل يلزم التسلسل المحال قوله وعرفت ان التحقيق آه منع لقوله
والقديم لا يستند الى القادر من الدليل الثاني لاستحالة الشق الاول قيل الظاهر انه اشارة
الى ما سبق منه من قوله ودوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار وقيل هو
ما سبق منه في بحث الحدوث حيث قال والحاصل ان المعلوم انما يوجد بارادة الفاعل المختار
على النحو الذي تعلق به ارادته سواء كان مقارنا بوجوده او متأخرا عنه ولا يخفى ان ما ذكره
في بحث الحدوث كلام في مقام سند المنع فلا يكون تحقيقا وما ذكره في مثال الابرة انما
يكون تحقيقا لو اثبت هناك ان الاختيار الثابت في ذلك المثال اختيار بالمعنى الاخص
الذي اثبته المتكلمون له تعالى ولم يثبت ذلك بل قد ثبت قطعا انه اختيار بالمعنى الاعم
الجامع للايجاب والاضطرار كما دل عليه كلام حجة الاسلام ولا نزاع لواحد من المتكلمين
في ان القديم يستند الى الفاعل المختار بالمعنى الاعم فما جعله تحقيقا فهو تحقيق على مذهب
الحكماء لا على مذهب المتكلمين نعم نازع فيه الآمدى بجواز ان يكون تعلق الارادة ازليا
وسابقا على المراد بالذات لا بالزمان لكنه غير معتد به عند الجمهور ولذا قال الامام الرازى
في بعض كتبه وتبعه المصنف في المواقف ان الحكماء والمتكلمين متفقون على ان القديم لا يستند
الى الفاعل المختار اى بالمعنى الاخص للقطع بان القصد الى الايجاد يقتضى عدم المراد
عند القصد بداهة والنزاع بين المتكلمين والحكماء في حدوث العالم وقدمه راجع الى النزاع
في كونه تعالى مختارا او موجبا حتى لو ذهبوا الى الاختيار لما وسعهم القول بالقدم ولو ذهبنا
الى الايجاب لما وسعنا القول بالحدوث ولا مخلص الآمدى لانه ذهب الى ما ذهب اليه الآمدى
من الجواز بمعنى الاحتمال العقلى لعدم قيام البرهان على خلافه عندهما ومراده هنا ان
التحقيق جوازه بمعنى الاحتمال العقلى لكنا في مقام السند هنا لا جوازه بمعنى امكانه في
نفس الامر والجواز بمعنى الاحتمال العقلى مستفاد مما اسلفه فافهم قوله هى مبادى الاختيار
اى ما يتوقف عليه الافعال الاختيارية من القدرة والارادة والعلم والحيوة بخلاف
السمع والبصر والكلام فالدليل المذكور تام في تلك المبادى وان جاز استناد القديم
الى الفاعل المختار وغير تام في هذه الثلثة وان لم يجز ذلك الاستناد اذ ينقطع التسلسل
باستناد هذه الثلثة الى المبادى قديمة كانت او حادثة قوله لا يقفان عند حد فقد
حمل عدم التناهى في كلام المصنف على اعم من عدم التناهى بالفعل كما في تعلقات العلم

قوله ولا نزاع لواحد آه وجهه ... منهم في ... المص ولا يكفا احد من اهل العلم ... ذكرنا

العلم ومن عدم التناهى بالقوة كما في تعلقات القدرة والارادة على وفق مراد المحققين
من الاشاعرة والحق ان للعلم تعلقين احدهما ازلى وتعلقاته الازلية غير متناهية
بالفعل سواء كانت تلك التعلقات بانفس الحوادث كما هو عند القائلين بالوجود الذهنى
او بامثالها واشباحها كما هو العلم الممكن بالمعدومات قبل وجودها عند النافين للوجود
الذهنى وثانيهما لا يزال عند حدوث المعلومات اما لان تعلق السمع والبصر نحوان من
العلم بانفس الحوادث عند حدوثها كما ذهب الاشعرى واما لان تعلقهما يوجبان تعلق
العلم مرة اخرى بانكشاف تام من الازلى وعدم حصوله في الازل لامتناعه فيه كما ذهب
اليه بعضه من الاشاعرة وهذه التعلقات الثانية غير متناهية بمعنى لا يقف عند حد
كالتعلقات الحادثة للقدرة والارادة فما وقع في كتب القوم من ان تعلق العلم بمعنى
لا يقف عند حد فانما هو بالنسبة الى التعلق الثانى وهو لا ينافى قولهم بانه تعالى
عالم بجميع الحوادث في الازل ولا انكارهم الوجود الذهنى ولا يوجب تعلق العلم بالمعدوم
الصرف فاندفع ايرادات ارد عليهم وقد سبق تفصيله وما قيل الظاهر ان مراده من
قوله لان معلوماته ومقدوراته آه استدلال بتعدد المتعلقات وعدم تناهيها بمعنى
لا يقف عند حد على التعلقات وعدم تناهيها كذلك لكن الدليل لا يستلزم المدعى لجواز
ان يكون المتعلقات غير متناهية والتعلقات واحدة لا بد لنفيه من دليل فليس بشىء
لانه لم يرتض التعلق الحادث للعلم كما مر منه مرارا فمراده ان العلم متعلق بجميع المعلومات
في الازل اما بتعلقات غير متناهية بالفعل كما هو مذاق المص وغيره من القائلين بالوجود
الذهنى واما بتعلق واحد بحيث لو انقسم ذلك التعلق بالفعل لانقسم الى تعلقات ازلية
غير متناهية بالفعل لا بالقوة كما هو مذاق نفسه واما ما زعمه هذا القائل من ان هذا
الاستدلال مصادرة على المطلوب فمبنى على زعم ان عدم التناهى هاهنا في المطلوب بمعنى لا يقف
عند حد وقد عرفت انه اعم منه قوله قلت لا حاجة آه اعتراض على الاشاعرة قلت
للقدرة عندهم ايضا تعلقان احدهما بالتصحيح اى كون القادر بسببها بحيث منه
الفعل والترك وهذا واضح في ضمن اثبات القدرة وسابق على ترجيح الارادة وثانيهما
بالتأثير اى كون القادر بسببها مؤثرا موجدا للمقدور بالفعل وهذا التعلق متأخر عن
الترجيح المذكور فتعلقها بالتصحيح شامل لكلا جانبى الفعل والترك ولا شك انه ازلى غير
متناه بالفعل وتعلقها بالتأثير مخصوص بالجانب الذى رجحه الارادة وهذا التعلق
هو الذى حكموا عليه بانه غير متناه بمعنى لا يقف عند حد اذ لا يجوز ان يكون ازليا
لاستلزامه قدم الحوادث او تخلف المعلول عن علته التامة ووجود احد المتضايفين بدون
الآخر في الخالقية بدون المخلوقية بازمنة مقدرة غير متناهية وهذا الذى ذكرناه

كفوى

صريح كلامهم في نفي صفة التكوين بانها ليست امرا زائدا على تأثير القدرة وقد انعلمه تعالى بالحق في بحث الحدوث حيث قال القدرة انما تؤثر على وفق الارادة فلا يرد عليهم شيء **قوله** وان لم يكن اجتماعها اي في الوجود مقدورا فلا يرد انها مجتمعة في المقدورية والغرض من هذا دفع توهم انه لو كان كل واحد مقدورا لكان المجموع الغير المتناهي مقدورا واللازم بطل بالبراهين وحاصل الدفع ان الملازمة ممنوعة لان حكم الكل المجموعي هنا مخالف لحكم الكل الافرادي كما في قولهم يطيق هذا الحجر عشرة رجال دون كل واحد منهم **قوله** واما في تعلق الارادة آه يعني فيمكن ان يكون تعلق الارادة حادثا كما قالوا وان يكون ازليا فلا حاجة الى التعلق الحادث ايضا ونحن نقول والكل محتمل لكن على التقديرين يجب ان يكون تعلق القدرة بالتأثير حادثا لما عرفت وفي قوله دفعة اشارة الى ما قدمناه من ان جميع تعلقات العلم ازلية لا استحالة لتعلق الارادة في الازل بدون العلم بالمراد بل ايماء الى ان التعلق الازلي للارادة واحد بسيط كالعلم الاجمالي على مذاقه لان كون كل فرد معلوما بالفعل ولو في ضمن العلم الاجمالي كاف في تعلق الارادة بالكل في الازل فلا يرد عليه انه اذا كان تعلق الارادة بكل ممكن في وقته يلزم تميز جميع المرادات الغير المتناهية في الازل في العلم فيجري برهان التطبيق فيها بحسب الوجود العلمي **قوله** من النسب المقدارية كالنصف والثلث والعشر وغير ذلك من الكسور المنطقة والصم اي غير النهاية ثم الاولى من النسب العددية او الكمية لانفصال المخلوقات بعضها عن بعض فالعارض لها الكم المنفصل لا المتصل الذي هو المقدار **قوله** وهي اجسام لطيفة آه يستفاد منه تعريف الملك عند المتكلمين ولا يصدق على الجن والشياطين وان كانوا اجساما لطيفة عندهم كالملك اذ لا توالد ولا تناسل في الملك فليس فيهم تذكر وتأنيث حقيقيين بخلاف الجن والشياطين فيخرجان بقوله لا تذكر ولا تؤنث وقوله كما ورد في الكتاب آه دليل دعوى الحصر لا دليل نفي الذكورة والانوثة عنهم **قوله** جمع ملاك على وزن منهم لا جمع ملك لان جمعه املاك لا ملائك على القياس وقولهم جمع ملك لا ينافيه لان الملك في الاصل ملاك بالهمزة بعد اللام الساكنة وتركوا الهمزة لكثرة الاستعمال كالخير والشر وقوله فلما جمعوه آه دليل لكون اصله بالهمزة لان الجمع مما يرد الكلمات المغيرة الى اصولها **قوله** والتاء لتأنيث الجمع كذا في البيضاوي والظاهر ان معناه ان الجمع مؤنث بتأويل الجماعة فالحق التاء لتكون التاء علامة عليه وقيل معناه تأكيد تأنيث الجمع فان للجمع تأنيثا بتأويل الجماعة وهذه التاء لتؤكده واورد عليه ان التأنيث ليس مطلوبا في نحو تأكيده انتهى **قوله** مراد القائل ان اللام في قوله لتأنيث الجمع ليس حصوليا بل تحصيلي داخل على الغرض والمعنى ان الحاق التاء ليحصل تأنيث الجمع مرة اخرى لان الجمع بدون التاء يدل عليه

عليه كما قال الشاعر لا ابالي بجمعهم كل جمع مؤنث فاذا دل عليه بالتاء مرة اخرى كان تجمع الجمع في الدلالة على زيادة الكثرة كقول من قال انها للمبالغة في الكثرة **قوله** وهو مقلوب مالك مصدر ميمي بمعناه او بمعنى المفعول او اسم مكان من الالوكة بمعنى الرسالة هذا هو المشهور وانكر القلب هنا صاحب القاموس حيث قال الملاك والملاكة الرسالة والكني اي فلان ابلغه عني اجعلني الخ حذفت الهمزة والقيت حركتها على ما قبلها والملاك الملك لانه يبلغ عن الله تعالى وزنه معفل والعين محذوفة للتخفيف انتهى وعلى التقديرين فتسمية الملك باعتبار بعض افراده اذ ليس كلهم رسلا بينه تعالى وبين الخلائق **قوله** لا الحصر في هذه الاعداد كما كان المراد الحصر فيها في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع لان الحديث بناحيته وما قيل لما جاز ان يتشكل الملك باشكال مختلفة فيجوز ان يكون ما رآه عليه السلام من اجنحة جبرائيل عليه السلام الصورة المتشكلة لا صورته الاصلية وهو لا ينافي ان يكون له في صورته الاصلية جناحان او ثلثة او اربعة فقد اجيب عنه بما نقله البغوي في تفسيره عن عبد الله بن مسعود من انه اصل صورة جبريل عليه السلام **قوله** يتعلق به القاء العلوم آه لم يقل مأمور بالقاء العلوم والتبليغ لئلا يتوهم انه موجد لذلك الالقاء والتبليغ كما زعمه المعتزلة واما عدم الاقتصار على التبليغ فلعله قصد بالقاء العلوم الالهام وبالتبليغ ما ثبت بلسان جبريل عليه السلام او باشارته ليكون اشارة الى انقسام الوحي الظاهر او قصد بالاول ما يعم الالهام والاشارة وبالثاني ما بلسانه لذلك او بالاول ما يعم الكل وبالثاني ما باللسان ليكون من عطف الخاص على العام لزيادة الاهتمام لان القرآن من هذا القسم ولا يخلو عن الايماء الى انه متعلق بعلوم الناس على نحو ما ذكره الحكماء من ان جميع الصور العلمية فائضة من جانب العقل العاشر الذي هو جبريل بلسان الشرع فليتأمل **قوله** في الموقف والقرب اي المعنوي كتقرب البعض الى السلطان وان لم يكن قريبا بحسب المسافة وهو ان يكون له اعتبار ومرتبة عالية عند السلطان فالمقام المعلوم بالنسبة الى الموقف حد معين من مراتب المعرفة وبالنسبة الى القرب هي المرتبة المعينة التي اعتبرها الله تعالى وبالنسبة الى الايتمار بامره هي المرتبة المعينة التي لها اختصاص بامر مخصوص كالامر بالقاء العلوم والتبليغ او بسوق الارزاق او بنفخ الصور بحيث لا يجوز للمأمور بذلك ان يتعرض بما امر به الآخر **قوله** وهذا هو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين آه اقول فيه نظر لانه انما يصح على مذهب الحكماء لو حصروا الملائكة بالعقول العشرة التي جميع كمالاتها بالفعل عندهم وليس كذلك قال في شرح المقاصد الملائكة عند الفلاسفة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية ويخص باسم الكروبيين ما لا يكون له علاقة مع الاجسام

ولو بالتأثير انتهى وقد صرحوا بان غرض النفوس الفلكية من التحريكات الدورية تحصيل
الكمالات والتشبه بالعقول المجردة في ان يكون جميع كمالاتهم بالفعل عندهم ففي كل
دورة يزداد كمالاتهم حالا كمل اقرب كما لا يخفى قوله وقيل ان الآية آه اي الآية المعهودة
التي استدل بها القائل على عدم الترقي والتنزل لا تدل على عدم الترقي وان دلت
على عدم التنزل بواسطة قوله تعالى لا يعصون الله الآية الاترى ان لكل من خدمة
السلطان مقاما معلوما عنده وهو لا ينافي ان يترقى بعد ذلك الى مقام ومرتبة
فوق الاول بسبب اطاعته وتحصيل رضائه او يتنزل الى ما دونه بسبب عصيانه
فيجوز الترقي اي يحتمل عند العقل لعدم الدليل على نفيه وبالجملة فالدليل ممنوع
قوله وانت تعلم آه جواب عن المنع المذكور بتغيير الدليل بان يقال لو جاز الترقي في
لهم لجاز لجبريل عليه السلام وهو من اشرفهم واللازم باطل لانه لما قال ليلة المعراج
لو دنوت انملة لاحترقت لكنه قال كذا وهو ثابت بالحديث واما الملازمة فلان المقام
الذي امر النبي عليه السلام بالوصول اليه مقام الانوار الالهية والتجليات التي بها
تزداد المعارف ولا يصل الى ذلك المقام الا من له كمال تقرب اليه تعالى فلو امكن
الترقي له في المعرفة والقرب لما قال لما قال ذلك حينما تخلف عنه عليه السلام وتمنى
منه المعية في الجواز والعبور الى الموضع المأمور بل اولى له ذلك بحرمة النبي عليه
السلام وبهذا سقط الاوهام لكن يتجه عليه انه يجوز ان يكون قول جبريل عليه السلام
للنهي عن الجواز معه من ذلك الموضع والانملة رأس الاصبع مفرد لا جمع ويجمع على انامل
قوله في الماضي لا يخفى انه متعلق بامر وهو مستغنى عنه اذ لا شك لاحداث امر في الماضي
بل على ثبوت الامر في الماضي وكذا الكلام في قوله في المستقبل ولعله قصد التوجيه
بان الاستقبال في قوله تعالى لا يعصون الله ليس بالنسبة الى زمان نزول الآية بل
بالنسبة الى زمان الخطاب لهم بالامر الماضي للقطع بان من جملة ما امروا به في الماضي
ما فعلوه فيه فالمعنى كانوا لا يعصون فيما امرهم في الماضي او بان صيغة المضارع
مستعملة في الماضي والعدول من الماضي بان يقال ما عصوا فيما امروا الى المضارع
للدلالة على استمرار النفي والمعنى ما عصوا واستمروا في عدم العصيان وعلى التقديرين
لا يرد عليه ان مدلول الآية عدم عصيانهم بعد نزول الآية فيما امروا في الماضي
وهو لا ينافي عصيانهم فيه قبل نزول الآية كهاروت وماروت قوله وما جرى بينهم
في قصة خلق آه اختلف المسلمون في عصمة الملائكة وعدم عصمتهم واشتهر الخلاف
بين الفريقين في عصمتهم وفي تفضيلهم على الانبياء عليهم السلام ولكل منهما تمسكات
ولا قاطع في شيء من الجانبين كما في شرح المقاصد وتمسك المثبتون للعصمة بعمومات

بعمومات من جملتها ما اشار اليه المص بالاقتباس وتمسك النافون بادلة عديدة اشار
اليها الى الجواب عنها منها ما في قصة خلق آدم من وجوه العصيان الهمزة
الانكارية والغيبة والعجب والرجم بالظن والجواب انه على سبيل عرض الشبهة
لرفعها عنهم فالاستفهام للتعجب والاستكشاف عن حكمة استخلاف من يتصف بما لا يليق
به مع وجود الاليق وانما علموا ذلك باعلام الله تعالى او بمشاهدة من اللوح
المحفوظ او مقايسة بين الجن والانس بتركبهما في الشهوة والغضب المقتضيين
الى الفساد لا بالقياس قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين اي في ان المستخلف
من يتصف بما ذكرتم بناء في كون ذلك معلوما لهم باحد الطرق الثلثة لانا نقول المعنى
ان كنتم صادقين في ان المستخلف من يتصف بذلك من غير حكم ومصالح وصفات ملائمة
للاستخلاف اذ التعجب انما يكون عند ذلك ولذلك قال في الرد عليهم اني اعلم ما لا تعلمون
اشارة الى تلك المصالح والحكم كذا في شرح المقاصد وما قيل ان الاستكشاف لا يلائم
قوله تعالى اني اعلم ما لا تعلمون مدفوع بان ذلك القول تنبيه على ان ذلك الاستكشاف
كان لعدم علمهم بالحكم اقول ان كانوا حاكمين بان هذا الاستخلاف من غير حكمة كان اعتراضا
والا فلا يصح نسبة الصدق اليهم الا ان يقال اشار ذلك العلامة في شرح التلخيص
الى ان جزائك المتردد اما صادق او كاذب كخبر الصبي وغيره فلا واسطة بينهما قوله
بل لمثل ذلك آه اي لا صل الشبهة اذ لا شبهة بدون عدم الاستحقاق للاستخلاف و
الاولى ان يقول ليس بغيبة ولا رجما بالظن اي قولا بدون العلم وهو منهي بقوله
تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم الآية اذ هذا ما اشار اليه المص في المواقف قوله على ان
الغيبة آه عدل عما ذكره المص في المواقف من ان الغيبة اظهار مثالب المغتاب وذلك
انما يتصور لمن لا يعلمه انتهى لان الغيبة المأثورة ذكرك اخاك بما يكرهه سواء كان
المخاطب عالما او لا فالوجه ما ذكره الفقهاء من ان ذكر مثالب الميت ليس بغيبة وآدم
لم يوجد زمان نسبتهم فيكون ذكر مثالب المعدوم كالميت اقول وايضا الغيبة ذكر
مثالب شخص معين لا ذكر مثالب قوم كما ذكروه قوله بل لتتميم تقرير الشبهة اذ اصل
الشبهة حاصلة بمجرد عدم الاستحقاق سواء وجد اللائق بالاستخلاف او لا الا مع وجود
الاليق اتم قوله واما ابليس آه جواب عن دليل آخر لهم بانه لا شبهة في عصيان ابليس
وهو من الملائكة بقرينة الاستثناء في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس
وحاصل الدفع انه لم يكن من الملائكة عند اكثر اهل السنة بدليل قوله تعالى كان
من الجن فالاستثناء منقطع او متصل بطريق التغليب لانه كان مخلوطا بهم وعابدا
كالملكية فصار عاصيا واحتمال ان يكون نوع من الملائكة يسمى بالجن من غير دليل

فلا يعبأ به قوله وما اشتهر من قصة هاروت آه جوابٌ عنه دليل آخر لهم بانهم كانا ملكين
بنص القرآن وقد ارتكبا السحر الحرام واعتقدا تاثيره فكانا عاصيين معذبين وحاصل
الجواب ان القول بالارتكاب والاعتقاد غير صحيح عند كثير من المحققين وقوله بل ذكر ابو
العباس آه ظاهره ان ازالتهما الجود التمكن من معارضة السحرة الكفرة وباباه قوله تعالى
وما يعلمان من احد حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر ولذا قال بعضهم وبتعث لرح
المقاصد والجواب منع ارتكابهما العمل بالسحر واعتقاد تاثيره بل انزل الله عليهما السحر
ابتلاءً للناس لمن تعلمه وعمل به فكافر ومن تجنبه او تعلمه ليتوقاه ولا يغتر به فمؤمن
وهما كانا يعظان الناس ويقولان انما نحن فتنة وابتلاء فلا تكفروا اى لا تعتقدوا
او لا تعملوا فان ذلك كفر وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما تعاتب الانبياء على
السهو والزلة من غير ارتكاب منهما لكبيرة فضلا عن كفر واعتقاد سحر او عمل به و
الاولى ما ذكره البيضاوى من انهما انزلا لتعليم السحر ابتلاء من الله للناس وتميزا
بينه وبين المعجزة لكنه كما ذكره ابو العباس ظاهر في انكار تعذيبهما ايضا كذا في شرح
المقاصد من الجواب بكون التعذيب على وجه المعاتبة مبنى على تقدير التسليم كما لا يخفى
قوله وقيل انهما رجلان آه جواب آخر ولما كان اطلاق الملك على الرجل مجازا بطريق
الاستعارة احتاج الى المؤيد لكون احتمالا ناشئا عن دليل فلذا ايده بقراءة الملك
بكسر العين قوله وما يقال من انهما تخيرا دليل ارتكاب السحر واعتقاد التاثير الى دليل آخر بارتكاب
الشرك والقتل والزنا وشرب الخمر وحاصل الجواب ان القصة الاولى غير مقبولة عند المحققين
وان قبلها بعضهم واما هذه القصة فهى غير مقبولة عند احد من الثقات لانها باطلة
عقلا ونقلا قال البيضاوى هذا محكى عن اليهود ولعله من رموز الاوائل وحله لا يخفى
على ذوى البصائر انتهى ولعل الرمز الى ان العالمين الزاهدين يشقيان باتباع
الشهوات والجاهل العاصى يسعد بالعمل بما تعلم منهما فبسبب العمل كان الجاهل
الواحد افضل من عالمين بلا عمل وان كانا معلمين فلو سلم ان هذه القصة صحيحة تحمل
على الرمز المذكور او نحوه فلا يرد ان الامام السيوطى قال لهذه القصة طرق كثيرة جمعتها
في التفسير فبلغت نيفا وعشرين طريقا وقال الحافظ ابن حجر في كتابه القول المسدد
في الذب عن مسند احمد ان الواقف على طرقه يكاد يقطع بوقوع هذه القصة لكثرة
فيها وقوة خارج اكثرها فافهم قوله بل هما علما بها آه اورد عليكم ان سببها نهما دونها
ويجوز اشتراط التاثير في الصعود بشرط فقد منهما دونها وذلك متوجه ان كان
مراد الشارح رح ابطال القصة كما هو الظاهر لان ما ذكره استبعادات عقلية لا تفيد شيئا
لا ان منعا لدليلهم بسند على سبيل القطع قوله وكذا سائر الكتب الالهية قيل بل

ونقل الامام السيوطى عن النصوص الى زيدى ايضا ملكان ناصبان ثم حيث قال في كتاب [illegible] الامام المنصور [illegible] كما ان الشيخ الاشعرى [illegible] ذلك ما نصه وحيث قال [illegible] هاروت وماروت معصومون [illegible] الامام المنصور [illegible] شرح [illegible] فقوله فافهم ان [illegible] على الرمز المذكور [illegible] هاروت وماروت [illegible] منه

عفى الله عنه

بل الاحاديث القدسية وانت تعلم انه انما يتم على القول بان كلامه تعالى هو المعانى المرتبة
قوله لما روى عن النبى آه يعنى ان ما ذكره المصنف اقتباس من هذا الحديث للاشارة
الى الاستدلال به على ذلك كما فى منه اشارة لكنه لا يدل على كون الكلام صفة قائمة
بذاته تعالى ولذا احتاج الى الاستدلال بعد ذلك باجماع الانبياء عليهم السلام فان
المتكلم فى العرف واللغة هو الاتصاف بالكلام كما نعلم بمعنى الاتصاف بالعلم لا مجرد
احداث الكلام ايجادا او كسبا والا لكان موجد السواد اسود واللازم باطل فان
قلت ليس المتكلم بالكلام اللفظى من اتصف به وان كان المتكلم انسانا لان الكلام
اللفظى قائم بالهواء المجاور له لا بالمتكلم بل المتكلم حقيقة من احدثه في
جسم آخر قلت لما دل العرف واللغة على ان التكلم هو الاتصاف بالكلام كان المتكلم
حقيقة من اتصف بالكلام النفسى وان لم يتصف باللفظى قوله ولا يتوقف آه
يعنى لا يتوهم لزوم الدور فى اثبات كون القرآن وغيره كلام الله تعالى باجماع الانبياء
عليهم او بمجرد ثبوت نبوتهم عندنا بالمعجزات يثبت عندنا صدق قولهم بان الله
تعالى متكلم فثبوت هذا الحكم باجماعهم وان توقف على ثبوت نبوتهم لكن ثبوت
نبوتهم عندنا لا يتوقف على ثبوت كونه تعالى متكلما عندنا لجواز ان يخلق الله
تعالى فيهم علما ضروريا برسالة انفسهم من غير ان يجئ جبريل عليه السلام بكلامه
تعالى وما قيل ثبوته باجماعهم لا يتوقف على ثبوت نبوتهم فانه ثابت باجماعهم
من حيث انه اجماع ولو قطع النظر عن كونهم انبياء نعم ثبوته باجماعهم من حيث كونهم
انبياء اقوى واوكد ليس بشئ اذ الكلام فى ثبوته باجماعهم من حيث كونهم انبياء لا مطلق
الاجماع نعم يمكن ان يقال قد عرفت ان معنى التكلم هو الاتصاف بالكلام فثبوت نبوتهم
عندنا وان توقف على ثبوت كلامه تعالى مطلقا سواء كان متصفا به او لا كما قال
المعتزلة لكنه لا يتوقف على ثبوت اتصافه تعالى ولذا تثبت النبوة عند المعتزلة ومن
هنا ظهر صحة الاستدلال على كونه تعالى متكلما بالقرآن ايضا ولذا استدل عليه المصنف
فى رسالة الآداب بقوله تعالى وكلم الله موسى تكليما ثم لا يخفى ان للسائل ان يقول
وان لم يتوقف ثبوت النبوة على اخباره تعالى بنبوتهم لكن اجماعهم على هذا الحكم موقوف
على اخباره تعالى بكونه متكلما وهو الظاهر فى تقرير لزوم الدور فالوجه فى الجواب
ان يقول لجواز ان يخلق الله فيهم علما ضروريا بكونه متكلما ويرسلهم اللهم الا
ان يقال قصده بهذا دفع الدور عن المعتزلة ايضا فتامل وانما كرر اجماعهم الدال
على ثبوت صفة الكلام ههنا مع ان محله عند قول المصنف متكلم لا هذا المقام اذ الكلام
هنا فى قدم الكلام لا فى ثبوت صفة الكلام كما قيل لان احدى القياسين المتعارضين

بكونه صفة قائمة بذاته تعالى كما يأتي قوله وذلك لأنهم لما رأوا آه وتلخيصه الكلام ان الاشاعرة
والحنابلة ذهبوا الى صحة القياس الاول فقدحت الاشاعرة في صغرى القياس الثاني
والحنابلة في كبراه وذهب المعتزلة والكرامية الى صحة القياس الثاني فقدحت المعتزلة
في صغرى القياس الاول والكرامية في كبراه قوله صفة له تعالى اي صفة حقيقية كما هو
مدعى الاشاعرة فالقديم والحادث في الدليلين بمعناهما الاصطلاحي اعني الموجود الغير
المسبوق بالعدم او المسبوق به وما قيل اذا كان الحادث بهذا المعنى لم يكن الكلام المؤلف
المذكور موصوفا بالحدوث فان ما لا يجتمع اجزاؤه في الوجود مع ان وجود الكل موقوف على
وجود اجزائه مجتمعة لا يتصور له الوجود بل لا يتصور امثاله لا بالحدوث ولا بالعدم وهم
لما سبق من الشارح من ان الكل المتعاقب الاجزاء موجود بنحو من الوجود وهذا ثابت
شرعا وعرفا وعليه مبنى ادلة بطلان التسلسل في الامور المتعاقبة فوجود الكل موقوف
على وجود اجزائه مطلقا لا مجتمعة فقط كما لا يخفى قوله وهي قديمة قال المصنف في المواقف
وهذا باطل بالضرورة فان حصول كل حرف مشروط بانقضاء الآخر فيكون له اول فلا يكون
قديما فكذا المجموع المركب انتهى يعني انه باطل على تقدير ما زعمه الحنابلة من كون التعاقب
والانقضاء في نفس الالفاظ لا في التلفظ فلا يرد ان مذهبهم يؤول الى مذهب كما يأتي
فكيف يكون احدهما حقا والآخر باطلا لكن زعم الحنابلة بذلك دون ما ذهب اليه المصنف
محل نظر ظاهر قوله وقيل انهم منعوا الخ لانه يوجب اتحاد مذهبهم بمذهب الاشاعرة
ولو اخذ لقدحوا في صغرى القياس الثاني كالاشاعرة لا في كبراه قوله والمعتزلة قالوا
آه قال المصنف في المواقف ما حاصله ان ما قاله المعتزلة هو الكلام اللفظي ولا ننكره ولا نزاع
بيننا وبينهم في ذلك لكنا نثبت امرا وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس وهم ينكرون
ثبوته ولو سلموه لم ينفوا قدمه فصار محل النزاع نفي المعنى النفسي واثباته انتهى قال في
شرح المقاصد خالفنا جميع الفرق في اثبات الكلام النفسي وزعموا انه لا معنى للكلام
الا المنتظم من الحروف المسموعة الدال على المعاني المقصودة وان الكلام النفسي غير
معقول انتهى فان قلت فعلى هذا يكون نزاع الاشاعرة مع سائر الفرق لفظيا
قلت هذا وهم سبق الى البعض بل النزاع في ان كلامه تعالى قديم او حادث حقيقي
الا ان عنوان الموضوع انما يصدق عند سائر الفرق على الكلام اللفظي لما عرفت
وعند الاشاعرة على الكلام النفسي القائم بذاته تعالى لان تسمية الكلام اللفظي
كلام الله تعالى عندهم لكونه دالا على الكلام الحقيقي النفسي قال في شرح المقاصد
لكن المرضي عندنا ان له اختصاصا آخر بالله تعالى وهو انه اخترعه بان اوجد اولا الاشكال
في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ او الاصوات في لسان الملك

كفوى

الملك لقوله تعالى وانه لقول رسول كريم الآية او لسان النبي عليه السلام لقوله تعالى
نزل به الروح الامين على قلبك والمنزل على القلب هو المعنى دون اللفظ قوله فهم
منعوا آه الظاهر ان يقول فهم منعوا كون كلامه تعالى صفة قائمة بذاته كما هو صغرى
القياس الاول لكنه قصد الايماء الى ان منعهم مبني على نفي الكلام النفسي وحصرهم معنى
الكلام في اللفظي المؤلف من الحروف المتعاقبة قوله والكرامية لما رأوا ان مخالفة ما حكم
البداهة وهو كون المؤلف من الحروف المتعاقبة في الوجود حادثا كما ارتكبها الحنابلة
اشنع من مخالفة الدليل الدال على امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ورأوا ان ما ذهب
المعتزلة من ان كلامه تعالى ليس قائما بذاته تعالى بل بجسم آخر مع ان ما اجمع عليه
الانبياء عليهم السلام يقتضي كونه صفة قائمة به تعالى وان تأويلهم ذلك بان معنى
كونه تعالى متكلما كونه موجدا للكلام في الغير باطل يخالف العرف واللغة ذهبوا الى
ذلك ومخالفة ذلك التأويل للعرف واللغة لما قدمنا من ان معنى التكلم هو الاتصاف
بالكلام فلا يعد لغة بلا اتصاف وما جعلوه صارفا لا يصلح له مع ما دل عليه كلام البلغاء
من ان الكلام يطلق على النفسي ايضا كقول الاخطل وغيره وبما ذكرنا سقط ما قيل
وانت خبير بان الحكم بان كون كلامه تعالى بالمعنى الذي ذكروه صفة لغيره تعالى مخالف
للعرف واللغة ليس على ما ينبغي فان الكلام بالمعنى المذكور عبارة عن الكلام اللفظي
ولا نزاع في كونه صفة لغيره وكذا الكلام في قوله وان معنى كونه متكلما آه والحاصل
ان الشناعة في مذهب المعتزلة انما هي في انكار النفسي انتهى نعم لهم ان يمنعوا كون
التكلم في الحقيقة بمعنى الاتصاف بالكلام بناء على ما اشرنا من ان التكلم بالكلام اللفظي
هو احداثه في الهواء الى ورد المتكلم المخلوق فكونه خلاف العرف واللغة غير ظاهر
قوله والاشاعرة قالوا كلامه تعالى معنى بسيط اي غير منقسم في الازل الى الاخبار و
الانشاء وامر ونهي وغير ذلك فلا تعدد له في الازل وانما يتعدد بحسب تعلقه بالحوادث
فيصير امرا ونهيا وماضيا ومضارعا الى غير ذلك فلا يتجه عليهم لزوم الامر والنهي في
الازل بلا مكلف ولا لزوم الكذب فيما ورد بصيغة الماضي اذ لا ماضي قبل الازل
لكن يلزم ان يكون المغايرة بين الامر والنهي وامثالهما بالاعتبار بحسب التعلق
لا بالذات اذ الكل شيء واحد ولا يخفى ما فيه من البعد قوله تارة على مدلول
اللفظ اي المدلول الوضعي كما يدل عليه كلامه في المواقف وهو الكلام النفسي
الثابت بقول الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد
الكلام دليلا ولك ان تقول كلام الاخطل يحتمل ما ذهب اليه الشارح من الالفاظ
المرتبة باعتبار الوجود العلمي لكنه في المعاني المرتبة اظهر لان ما في الفؤاد اتم من

المجمل والمفصل **قوله** واخرى على القائم بالغير كما في قول اهل العربية ان الاسم منقسم الى اسم العين واسم المعنى وبين المعنيين عموم مطلق اذ كل معنى فهو قائم بالغير بدون العكس اذ قد يكون القائم بالغير لفظا قائما بمحله هذا ان كان الالفاظ موضوعة بازاء الصور العلمية كما هو المختار عند الشيخين ابن سينا والسهروردي المقتول واما ان كانت موضوعة بازاء الصور الخارجية كما هو المشهور فالامر بالعكس اي المعنى الاول اعم مطلقا من الثاني لان كل قائم بالغير فهو مدلول لفظ من الالفاظ بدون العكس اذ قد يكون مدلول اللفظ لا اجسام او جواهر **قوله** فهم الاصحاب منه اي فهموا ان مراده من المعنى مدلول اللفظ لا اللفظ لا يقال فهمهم مدلول اللفظ لا يوجب نفي اللفظ اذ قد اشير الى القرآن في مواضع منه بقوله تعالى هذا القرآن ذلك الكتاب بمجموع الفاظ القرآن يمكن ان يكون مدلول هذه الالفاظ لانا نقول كلام المصنف هنا مبني على ان الالفاظ موضوعة بازاء الصور العلمية فمجموع الفاظ القرآن انما يكون مدلول اللفظ باعتبار الوجود العلمي لا باعتبار الوجود الخارجي ولو سلم فليس مراد القائلين بانها موضوعة بازاء الصور الخارجية ان جميعها موضوعة بازائها بل بعضها للقطع بانهم لا ينكرون المعاني الكلية والمستحيلات الممتنعة الوجود في الخارج والقرآن اسم للنوع لا للشخص فالمدلول هو نوع القرآن والموجود الخارجي شخصه القائم بمحله مع انهم حكموا بان المراد ليس اللفظ لانه حادث لا يقوم بذاته تعالى والحق ان هذا الكلام من المصنف ليس بشيء اذ لو فرضنا ان الاصحاب فهموه بمعنى القائم بالغير فالالفاظ الحادثة تخرج بقيد القائم بذاته تعالى **قوله** وهو القديم عنده اقول قد عرفت ان المدلولات الوضعية لالفاظ القرآن هي باعتبار الوجود الخارجي واجب وممكنات وجواهر واعراض خارجية فلا يمكن ان يقوم شيء منها بذاته تعالى وباعتبار الوجود العلمي ليست موجودات خارجية فكيف يكون قديمة وواحدة من الصفات الحقيقية القديمة عندهم فالوجه ما ذهب اليه بعض المحققين من ان مرادهم من صفة الكلام هنا صفة حقيقية ذات تعلق بالمعاني وهي مبدأ لترتيب تلك المعاني وان معنى قولنا متكلم متصف بتلك الصفة الحقيقية وان الكلام مشترك بين تلك الصفة وبين اثرها اعني المعاني المرتبة والالفاظ الحادثة المرتبة دالة على تلك المعاني المرتبة وضعا وعلى تلك الصفة الحقيقية عقلا دلالة الاثر على المؤثر وانما سمي الالفاظ والعبارات كلام الله تعالى لدلالتها وضعا على كلامه الحقيقي الذي هو تلك المعاني المرتبة على اثر كلامه الحقيقي الذي هو تلك الصفة الحقيقية ويبنى ما ذهب اليه الشارح على كون الكلام مشتركا بين الصفة الحقيقية التي هي مبداء الترتيب وبين اثرها الآن اثرها عنده هو الالفاظ المرتبة وعند الاصحاب هو المعاني

المعاني المرتبة وعلى التقديرين فاطلاق القديم على تلك المرتبة التي هي من الموجودات العلمية مبني على استعمال القديم في معنى الازلي الاعم من الموجود الخارجي ومن الموجود في نفس الامر كالعدم الازلي وهذا هو تحقيق هذا المقام ولا اشكال فيه الا ان اشتراك الكلام بين المعنيين يحتاج الى مساعدة الخصم في مقام المخاصمة **قوله** لعدم تكفير من انكره اقول هذا ليس بشيء لان كون ما بين دفتي الكتاب عبارة عن الالفاظ ليس بقطعي بل هو الراجح مع ثبوت احتمال ان يكون ما بين دفتي المصحف عبارة عن المعاني ولو مرجوحا لا كفر في انكار كون الالفاظ كلام الله تعالى وكتابه وانما الكفر في الانكار بان يقال ليس ما بين دفتي المصحف من النقوش دالا على كلام الله تعالى لا بالذات كما اذا كان كلامه تعالى عبارة عن الالفاظ ولا بالواسطة كما اذا كان عبارة عن معانيها **قوله** ولعدم المعارضة والتحدي اه التحدي هو المعارضة في فعل للغلبة يقال تحديت فلانا اذا عارضته بان تفعل مثل فعله ونازعته للغلبة كقلب موسى عليه السلام عصاه حية في مقابلة ما فعله السحرة وكذا القرآن انزل في مقابلة اشعارهم البليغة فهو مثل اشعارهم في مطلق البلاغة لا في درجتها لان درجة بلاغة القرآن اعلى من الكل ولما كانت البلاغة صفة راجعة الى اللفظ باعتبار المعنى كما ذكره علماء البلاغة يلزم ان لا يكون ذلك التحدي بكلامه تعالى حقيقة **قوله** فوجب حمل كلام الشيخ اه يعني ان لفظ المعنى يستعمل في هذين المعنيين ولا ثالث لهما ولما بطل المعنى الاول في كلام الشيخ تعين الثاني ولو تعرض بالخفاء فيهما بان يقال ان لفظ المعنى يطلق اما على مدلول اللفظ او على القائم بالغير لكان اولى وما قيل لا فائدة في الحكم بان كلامه تعالى قائم بالغير لا بنفسه مدفوع بان الفائدة باعتبار قيد انه طر والقيام بذاته تعالى والقدم في قولنا هذا الرجل رجل عالم على ان احتمال القيام بنفسه قائم على قياس قول الحكماء ان علمه تعالى قائم بنفسه ففي نفي ذلك الاحتمال فائدة لا تخفى على انه يجوز ان يكون تعريفا للكلام ولو بالاعم الكافي هنا فلا حمل حقيقة **قوله** فيكون الكلام النفسي عنده اي عند الشيخ الاشعري امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا لقائل ان يقول ان كان من شمول الكل على جزئه لم يكن الكلام صفة حقيقية لما عرفت ان المعاني موجودات علمية لا خارجية والمؤلف من الموجود الخارجي الذي هو اللفظ هنا ومن المعدوم في الخارج وهو المعنى لا يكون موجودا خارجيا ضرورة وان كان من شمول الكلي على جزئياته لم يكن صفة الكلام النفسي واحدة بل تكثرت احدهما اللفظ والاخرى المعنى ويمكن دفعه باختيار الاول بان ليس المراد بالمعنى هنا هو المدلولات الوضعية لالفاظ القرآن المرتبة وضعا لا في الوجود بل المراد الصفة الحقيقية التي لها مدخل في ذلك الترتيب الوضعي فمجموع تلك الصفة والالفاظ

كوفى

القائمة بذاته تعالى هو صفة الكلام ولا يتجه ما قيل على هذا لا يكون الالفاظ كلام الله تعالى
حقيقة لان اطلاق اسم الكل على الجزء مجازي فيقع فيما هرب لانا نقول لكلام الله
تعالى كالقرآن وضع آخر بازاء مفهوم كلي صادق على الكل والجزء كما نص على ما صرح به
ائمة الاصول فيكون التحدي وامثاله بكلام الله تعالى حقيقة باعتبار الوضع الثاني
وبانا لو سلمنا ان المراد بالمعنى هو المدلولات الوضعية فلعل المراد من الشمول اشتمال
تعريف كلامه تعالى بانه اللفظ الدال على المعنى اي لا مجرد اللفظ المنطوق مع قطع النظر
عن دلالته على المعنى ولا يلزم من اشتمال التعريف على شيء اشتمال ما صدق عليه على ذلك الشيء
كاشتمال تعريف الكلمة على المعنى وباعتبار الثاني يمنع استحالة اللازم لان احدى
الكلامين وصف اعتباري لا حقيقي وهو المعنى اعني المدلولات الوضعية لالفاظ القرآن
والكلام الذي جعلوه واحدا من الصفات الحقيقية هو اللفظ القائم بذاته تعالى على
هذا المذهب ولذا اوردوا عليه بان كلام الله تعالى ان كان اسما لذلك الشخص القائم
بذاته تعالى يلزم ان لا يكون ما قرأناه كلامه تعالى حقيقة بل مثلا للقطع بالمغايرة
بالشخص فيقع المصنف فيما هرب من لزوم المفاسد التي ذكرها وان كان اسما للنوع القائم
بذاته تعالى بان يقطع النظر عن خصوصية المحل كان اطلاقه على ذلك الشخص لخصوصه
مجازا بعلاقة العموم والخصوص فيصح نفيه عنه حقيقة وان جعل اسما لكل فرد خاص
من قبيل الوضع العام للموضوع له الخاص كوضع اسماء الاشارات والحروف
يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة وقال المولى الخيالي ولا مخلص الا بان
يجعل مشتركا بين النوع وذلك الفرد الخاص انتهى يعني فالموصوف بالقدم وعدم
الحدوث هو ذلك الفرد الخاص القائم بذاته تعالى وبالحدوث باقي الافراد القائمة
بغيره تعالى ولا ضير فيه اذ لم يكن موصوفا بالحدوث والقدم باعتبار وضع واحد ولا يخفى
ان المصنف القائل بان الحادث فينا هو التلفظ لا اللفظ لا يسلم المغايرة بالشخص
بين ما قرأناه وبين ذلك الفرد القديم وان كان ذلك سفسطة ظاهرة البطلان
نعم لو قال بما قاله المتصوفة واثبت لصفاته تعالى مظاهر جاز ان يقال الكلام الواحد
بالشخص يظهر في عالم الشهود في بعض المظاهر بصفات كالمسموعية والسيلان
وهو في عالم الغيب مبرأ عنها لكنه قادح في ذلك المذهب اشد القدح قال المصنف وهو
المكتوب في المصاحف فان قيل بل المكتوب فيها هو الصور والاشكال لا اللفظ
ولا المعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائه نعم المثبت في المصحف
هو الصور والاشكال كذا في شرح المقاصد وفيه انه منقوض بكتابة من لا يعرف
الفاظ ما كتبه ككتابة الاخرس بل الكتابة هي ايقاع تلك الصور والاشكال فالمراد

فالمراد هنا مكتوب الصور والاشكال فنسبة الكتابة الى اللفظ مجازية من باب نسبة حال
الدال الى المدلول ولا يجوز في نسبة القرآن الى اللفظ واما نسبة الحفظ اليه فان قيل
بالوجود الذهني فلا يجوز فيها والا فيها يجوز ايضا اذ المراد محفوظ الامثال والتبع
كما لا يخفى وقوله والمكتوب غير الكتابة آه يعني ان المكتوبية والمقروية والمحفوظية
اوصاف عارضة للفظ القرآن ولا يلزم من حدوث الاوصاف حدوث الموصوف
فالقرآن قديم وهذه الاوصاف حادثة فهو جواب عما ذكره الشارح بقوله وما يقال
من ان الحروف آه فالوجه للشارح ان يذكر هذا القول عقيب قوله المحفوظ في الصدور
ويجعل قوله والمكتوب غير الكتابة آه جوابا عنه قوله وما يقال آه يعني ان المصنف وافق
للاشاعرة في التزام صحة القياس الاول والقدح في صغرى القياس الثاني بان
يقال لا نسلم ان كلام الله تعالى مؤلف من الحروف المتعاقبة المترتبة في الوجود كيف
وذلك الترتب والتعاقب في التلفظ لا في اللفظ بخلاف الحنابلة القادحين في كبراه
فلا يمكن حمل مذهبهم على مذهب المصنف الآن بمنع قدحهم في كبرى القياس الثاني
قوله نجوابه ان ذلك الترتب آه اي ذلك الترتب والتعاقب في الوجود انما هو في
تلفظ الحروف لعدم مساعدة الآلة التي هي اللسان لا في نفس الحروف واعترض
عليه بانه يشكل الفرق ح بين قيام لمع بذاته تعالى وقيام ملع وبانه يلزم ان لا يكون
التحدي بكلام الله تعالى حقيقة ضرورة ان مدار البلاغة التي بها التحدي على امور
تقتضي ترتب الاجزاء من التقديم والتأخير واجيب بان غرضه ليس نفي الترتب مطلقا
بل الترتب الزماني الذي يقتضي وجود بعض الحروف عدم الآخر كيف وان الحروف
بدون الهيئة والترتب الوضعي لا يكون كلمة ولا الكلمة كلاما ووجود الالفاظ
المترتبة وضعا وان كان مستحيلا في حقنا بطريق جري العادة لعدم مساعدة الآلة
لكنه ليس كذلك في حقه تعالى بل وجودها مجتمعة من لوازم ذاته تعالى وليس امتناع
الاجتماع من لوازم ذواتها قيل وفيه بحث اذ الترتب الوضعي بين الحروف القائمة
بذاته تعالى غير معقول لانه انما يتصور في الجسمانيات دون المجردات وليس بشيء
ليس مراد المجيب من الترتب الوضعي ما يخص الاجسام بل مراده ان يكون للبعض تقدم
على البعض الآخر ولو بالرتبة ولما جاز ان يصدر امور متعددة عن ذات واحدة عند
المتكلمين فلم لا يجوز ان يقتضي الذات امورا لبعضها تقدم بالرتبة على البعض الآخر
فلا يرد على المصنف وغيره ممن ذهب الى هذا المذهب ذلك نعم يرد عليه اشكال قوي هو انه
لا شك في انه اذا قرأنا القرآن يوجد فينا شخص القرآن وذلك بديهي وانكاره مكابرة
فان كان ذلك الشخص هو بعينه الشخص القائم بذاته تعالى يلزم قيام الصفة الواحدة

بحيثين متباينين هما الواجب والممكن وذلك بط عند جميع الحكماء والمتكلمين وان كان
شخصا آخر من نوع القرآن قائما بالممكن فكما ان تلفظ ذلك الشخص حادث فكذا
ذلك الشخص الملفوظ لان حدوث المحل يستلزم حدوث الحال فيه فلا يصح الحكم بان
الحادث هو التلفظ لا الملفوظ وايضا يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث
حقيقة فيكون نوع ما بين دفتي المصاحف قديما في ضمن فرده القديم القائم بذاته
تعالى وحادثا في ضمن افراده القائمة بالممكن ويمكن دفع الثاني بان المفاسد المذكورة
مندفعة على هذا دون ما ذكره الاصحاب ولكن لا مدفع للاول بوجه كما لا يخفى اللهم الا ان
يحمل كلامه على ما ذهب اليه اهل العربية من ان الالفاظ لا تتغاير بالشخص باعتبار
تغاير المحال ولذا جعلوا اسامي الكتب من قبيل اعلام الاشخاص وهو عند التحقيق
يرجع الى ما ذكرنا ولذا قال الشارح المحقق في شرح التلخيص وتبعه صاحب التوضيح
ان اسامي الكتب عند التحقيق من قبيل اعلام الاجناس قوله والادلة الدالة
على الحدوث آه جواب سؤال مقدر فانه لما ذهب الى صحة القياس الاول الدال
على قدم كلامه تعالى مع كونه عبارة عن الالفاظ احتاج الى دفع ما يعارضه من ادلة
المعتزلة الدالة على حدوث الالفاظ فدفع التعارض بان تلك الادلة يجب حملها على حدوث
تلك الصفات المتعلقة بالكلام يعني الكتابة والتلفظ والحفظ وتلخيص كلامه ان تلك
الادلة انما تدل على حدوث تلك الصفات لا على حدوث الكلام الموصوف بها فلا تقوم
معارضة لدليلنا قوله ونلقي هذا الكلام بعض المتأخرين آه لعل المراد هو الشريف
المحقق حيث قال في شرح المواقف ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة
الى قواعد الملة قوله وهذه الاوصاف اي كونه واحدا بسيطا لا تعدد فيه في الازل و
كونه ليس بامر ولا نهي ولا خبر وانما يتعدد ويصير احد هذه الاشياء بحسب التعلق
فيما لا يزال لا تنطبق على الكلام اللفظي اي على كون الكلام اللفظي المتعدد الاجزاء
المنقسم الى هذه الاشياء كلاما نفسيا قائما بذاته تعالى فقيل يجوز ان يكون اللفظي
عنده مجملا بسيطا وهذه الالفاظ تفصيله مثل المعنى الواحد البسيط القائم بذاته تعالى
بلا فرق فان كلا منهما صفة له تعالى موجودة في الخارج وقد مثل اهل التحقيق مثله
باندراج الاشياء باغصانها واوراقها واثمارها بطنا بعد بطن في النواة الواحدة
انتهى وليس بشيء لانه ان تميز الاجزاء والاقسام في ذلك اللفظ الاجمالي في الواقع
فقد تحقق التعدد والاجزاء والاقسام في الازل فيتوجه عدم الانطباق وان لم يتميز
فلا يكون ذلك اللفظ المجمل كلمة ولا كلاما ولزم الاشكال في الفرق بين قيام المعنى
دون اللفظ وكذا قيام سائر الكلمات مع مقاليبها المهملة الغير الموضوعة لمعنى والتمثيل

والتمثيل بالنواة غير صحيح لان المادة الاصلية للاغصان والاوراق والاثمار متميزة في
النواة عند المتكلمين القائلين بعدم انفصال الاجسام وتركبها من الاجزاء التي لا تتجزى
ولذا كان جميع اولاد آدم عليه السلام متميزة في صلبه عليه السلام قوله موجودة بوجود
لا يكون جنسه سيالة آه يعني لو كانت الاصوات السيالة القائمة بالممكن من نوع
اللفظ القائم بذاته تعالى يلزم ان يكون النوع الواحد سيالا في بعض الموضوعات
ولا يكون سيالا في البعض الآخر كالحركة السيالة وذلك باطل بداهة فقد حمل كلامه
على ان الشخص القائم بالممكن غير الشخص القائم بذاته تعالى بالوجود والتشخص
مع كونهما من نوع واحد لا يختلف في مقتضاه وهو السيلان لا يقال يجوز ان يكونا
متجانسين بان ينضم الى الجنس المشترك بينهما فصلان متباينان ويكون الثبات
مقتضى احدهما والسيلان مقتضى الآخر لانا نقول فعلى هذا لا يكون التحدي والامتثال
بكلام الله تعالى حقيقة لاختلاف نوعيهما فيقع فيما هرب فلا بد من ان يكونا من
نوع واحد فح يتوجه ذلك لان كون السيلان مقتضى ذات الاصوات والحركة بديهي
والمنكر مكابر فلا عبرة لما قيل للشيخ ان يمنع كونها في نفسها سيالة لجواز ان يكون
عروض السيلان اياها لعدم مساعدة الآلة في التلفظ دفعة كما في ضيق الحدقة
الغير المساعد لابصار اشياء كثيرة دفعة وهذا بخلاف الحركة فانها في نفسها سيالة
غير قارة انتهى ولا يخفى ان الفرق بين الحركة والصوت في هذا الباب تحكم ظاهر فان
جوز قيام الصوت بذاته تعالى بدون السيلان فيجوز قيام الحركة بدونه ايضا وان
لم يجز قيام الحركة فلا يجوز قيام الصوت ايضا قوله ان اوجب اختلاف الحقيقة آه اي
اختلافهما في الحقيقة النوعية سواء كانا مختلفين في الماهية الجنسية اولا كما عرفت
فلا يكون القائم بذاته تعالى من نوع الالفاظ فيقع فيما هرب وان لم يوجب كان بعض
صفاته الحقيقية مماثلا للصفات المخلوقة وهو بط اجماعا بين المتكلمين فالجنس في
كلامه لغوي لا منطقي وانما عدل من النوع اليه للايماء الى ان كون بعض صفاته تعالى
مجانسا للصفات المخلوقة بط عندهم فما ظنك بكونه مماثلا لها ومن غفل عن حقيقة
المقام قال ان اريد بالمجانسة ما يعم مثل مجانسة علمه تعالى وقدرته مثلا لعلم المخلوقات كفوي
وقدرتهم فالملازمة مسلمة وبطلان التالي ممنوع وان اريد بها غير ذلك فالملازمة ممنوعة
قوله واما رابعا فلان لزوم ما ذكره من المفاسد آه اي المفاسد في الواقع فلا يرد ان
الممنوع في لزوم عدم كون التحدي بكلام الله تعالى حقيقة فساد اللازم لا لزومه وانما

اخر هذا الوجه عن الوجوه الثلثة المتقدمة ليكون الايراد بهذا الوجه متضمنا للجواب عن
معارضة الوجوه الثلثة بلزوم المفاسد المذكورة لان لزومها كما يعارض دليل الاصحاب
يعارض هذه الوجوه وايضا الوجوه الثلثة المتقدمة متعلقة بذات المتكلم اي كون مذهب
الشيخ ذلك وهذا الوجه متعلق بمبحث الذهاب اليه ومن جملة المبحث دفع التعارض
بين الادلة بحمل ادلة الحدوث على حدوث صفات الكلام ولذا جعل البحث المتعلق به
بحثا خاصا قوله انما هو اذا اعتقد انه من مخترعات البشر اي لا اذا اعتقد انه من
مخترعاته تعالى فالحصر اضافي فلا يرد انه يكفر اذا اعتقد انه من مخترعات الجن او الملك
ايضا ومع ذلك فالاولى من مخترعات المخلوق قوله اما اذا اعتقد انه اي ما بين الدفتين
من الفاظ المرتبة ليس كلام الله تعالى حقيقة بمعنى الكلام القائم بذاته تعالى فلا يجوز
تكفيره اصلا كيف وهو مذهب اكثر الاشاعرة اقول انهم لا ينكرون كون ما بين الدفتين
كلام الله لكن يحمل الكلام على المعاني لا على الالفاظ فالاولى ان يقال في هذا الوجه ان
التكفير انما هو اذا اعتقد ان ليس ما بين الدفتين كلام الله تعالى حقيقة لا الالفاظ
ولا المعاني اما اذا اعتقد انه المعاني دون الالفاظ فلا يجوز التكفير اصلا كيف وهو
مذهب اكثر الاشاعرة وما علم من الدين ضرورة انما هو ان فيما بين الدفتين كلام الله
اعم من ان يكون معاني او الفاظ لا خصوصية الالفاظ ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام
وح لا يرد على قوله وما علم من الدين آه من انه لو كان كونه دالا على كلامه تعالى حقيقة
معلوما من الدين ضرورة لزم تكفير المص ومحمد الشهرستاني وغيرهما في قولهم ان الالفاظ
نفس كلامه تعالى لا دالة عليه وذلك ايضا باطل فقد وقع فيما حقق لا فيه السلم قوله واما
خامسا فلان الادلة الدالة آه يعني ليس ما ذكره في دفع التعارض بين الادلة بقوله
والادلة الدالة على الحدوث آه بصحيح في جميع الادلة اذ من جملة الادلة الدالة على الحدوث
للمعتزلة قولهم لو كان القرآن قديما لم يكن بعض الايات منسوخا بنصوص اخر واللازم
بط اما الملازمة فلان النسخ اما رفع او انتهاء ولا يتصور شيء منهما في القديم لان ما
ثبت قدمه امتنع عدمه واما بطلان اللازم فللادلة الدالة على النسخ وهي النصوص
ذكرها علماء الاصول والفقهاء وتلخيص الايراد انه لا يمكن حمل جميع ادلة النسخ على
نسخ التلفظ وان امكن ذلك في بعضها وهو الحديث واجماع الاصحاب الدالين على
محو بعض الايات عن القلوب والنسيان بالكلية او على انه منسوخ الحكم والقراءة كما في
الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما بل اكثرها محمول على نسخ الملفوظ بمعنى رفع حكمه
او انتهائه كلا او بعضا مع بقاء قراءته كما الايات التي نسخ حكمها كلا او بعضا وبقي قراءتها
والتلفظ بها وهذا الوجه مدفوع اما اولا فلان كلام المص في الادلة الدالة على الحدوث
وهذا الدليل من المعتزلة ليس منها الا عند المص ولان الواقع لان النسخ رفع
حكم الكلام او انتهاؤه لا ارفع نفس الكلام سواء كان الكلام قديما او حادثا فان قالوا
لو كان الكلام قديما لكان حكمه ايضا قديما فلا يمكن رفع ذلك الحكم ولا انتهاؤه لان ما ثبت
قدمه نقول بعد تسليم الملازمة الاحكام الخمسة مثل الوجوب والحرمة وغيرهما من الامور
الاعتبارية فلا تكون قديمة يمتنع زوالها والامور الاعتبارية وان كانت ازلية يمكن
رفعها وانتهاؤها كالاعدام الازلية للحوادث واما ثانيا فلانه انما يتوجه على المص اذا
حمل مراده على ان ما نقرؤه هو بعينه وتشخصه الشخص القائم بذاته تعالى فالحادث
تلفظنا لا ذلك الملفوظ المشخص واما اذا حمل على ما جوزه في الوجه الثاني والثالث من
كون ما نقرؤه شخصا آخر موجودا بوجود آخر وانما عدهما اهل العربية شخصا واحدا
بناء على عدم الالتفات الى التدقيق الفلسفي فلا يرد ذلك اذ في هذا يرجع التلفظ
في كلامه الى الملفوظ الحادث والفرق بين مذهبه ح ومذهب الاصحاب ان الكلام
اللفظي كلام الله حقيقة عنده لا عندهم وبينه وبين مذهب المعتزلة ان كل ما هو
كلام الله حادث عند المعتزلة لا عنده فان الفرد القائم بذاته تعالى قديم عنده واما
لزوم توصيف بعض افراده بالحدوث فهما لا محذور فيه عنده بعد ان صح ان له تعالى
كلاما قديما قائما بذاته تعالى وان قول الانبياء عليهم السلام هو تعالى متكلم بمعنى متصف
بكلام قديم واندفع المفاسد وللتنزه عن لزوم ذلك التوصيف حقيقة اختار مذهب
العربية وتنزه عن الكلام اللفظي الحادث بالتلفظ قوله هي ان مبداء الكلام النفسي آه
حاصل ما ذكره هنا ان لنا كلاما نفسيا هو ما رتبناه في خيالنا من الالفاظ ولذلك
الترتيب مبداء هو ملكة الاقتدار على تاليف كلمات وكلام وتلك الملكة حاصلة لنا من
تكرر الادراكات المتعلقة بالكلمات وتاليفها حال الصغر في الجملة ثم تزداد شيئا فشيئا
وربما يطلق عليها الكلام مجازا تسمية لاسم الاثر والمسبب على المؤثر والسبب كما في
قولهم زيد متكلم بمعنى متصف بما يضاد الخرس فان التكلم عند الاشاعرة هو الاتصاف
بالكلام وليس المراد من التكلم في هذا القول هو التكلم بالفعل بل الاتصاف بتلك
الملكة وان لم يتكلم بالفعل وهو المراد بقولهم ان صفة الكلام صفة مضادة للخرس
والافة وقوله وهي مبداء الكلام النفسي عكس قوله مبداء الكلام النفسي فيه صفة
آه وانما اتى بهذا العكس ليحكم عليها بكونها مبداء له ليكون اشارة الى انها ربما يطلق
عليها الكلام مجازا لكونها مبداء وسببا للكلام واطلاق اسم المسبب على السبب شايع
كما في صفتي السمع والبصر وفي صفة التكوين عند مثبتها له تعالى ففي اثبات ذلك
المبداء بهذه المقدمة مدخل عظيم في المقصود قوله وهي غير العلم اي تلك الصفة الخ

هي مبدأ الترتيب غير صفة العلم الذي هو مبداء الانكشاف اذ لو كانت هي العلم لكان كل
كلام يتعلق علمنا به كلاما لنا واللازم بط اما بطلان التالي فظاهر واما الملازمة فلان
كل ما يتعلق به مبداء ترتيبنا فهو كلام لنا قطعا اذ لا يمكن ترتيب المرتب وانما عدل عن
اثبات المغايرة عما ذكره العلامة التفتازاني في شرح العقايد من الاستدلال بان خبر
الاف ن عما لا يعلمه بل يعلم خلافه لان الترتيب يتعلق بالمفردات المعلومة تصورا والمجموع
المجهول تصديقا فهو انما يدل على مغايرتها للعلم التصديقي المطلق العلم والقول بان
الرابطة الدالة على العلم التصديقي من جملة الالفاظ المرتبة في الخيال وان كانت
محذوفة لفظا فمحل نظر لانها انما تدل على وقوع النسبة اولا وقوعها لا على العلم بها
ولو سلم فكون الرابطة من جملة الالفاظ المرتبة محل نظر لجواز ان يكون هيئة واصلة
من الحركات الاعرابية كما ذهب اليه بعضهم **قوله** فنقول كلام الله تعالى اي كلامه
النفسي هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي بصفته الازلية التي هي مبداء
تاليفها وهذه الصفة اي مبداء التاليف قديمة يعني وهي مراد الشيخ من صفة الكلام
التي عدها من جملة الصفات الحقيقية المتفق عليها حيث قال كلامه تعالى معنى
واحد بسيط يتعلق بالاشياء لما عرفت انهم كثيرا ما يطلقون اسامي الاثار على مباديها
ولو مجازا واما ما قيل ان هذه الصفة القديمة التي هي مبداء الترتيب هي صفة
التكلم ففيه ان التكلم عند الاشاعرة هو الاتصاف بالكلام فهو عندهم اما الاتصاف
بالكلام النفسي او الاتصاف بهذه الصفة لا نفس تلك الصفة كما لا يخفى وتلك الكلمات
المرتبة ايضا قديمة اي ازلية لان الكلام النفسي على هذا يكون عبارة عن نوع من
نوع من الصور العلمية وهو صور الكلمات بشرط كونها مرتبة بالصفة التي هي مبداء
ترتيبها والصور العلمية ليست من اعيان الموجودات حتى يكون قديمة بل هي ازلية
كما اشرنا فعلى هذا لا يكون ذلك المبداء صفة القدرة لانها انما تكون مبداء لترتيب
الالفاظ الحادثة كما يزعمه المعتزلة ويكون المراد من الترتيب هو الترتيب بالايجاب
لا بالاختيار لانه تعالى موجب في علمه بالاشياء والكلام النفسي في الحقيقة ح هو الصور
العلمية التي اقتضاها ذات الواجب تعالى بمدخلية تلك الصفة الازلية مرتبة بترتيب
القرآن مثلا وليس ترتيب كلام غيره تعالى كديوان حافظ بمدخلية تلك الصفة
الازلية بل بمدخلية صفة الغير فلا يلزم ان يكون كلام الله تعالى وان كان معلوما
له تعالى في الازل بكلماته وترتيبه ولدفعه اشار بقوله وليس كلام الله تعالى الا
ما رتبه آه فاندفع مخترعات الاوهام غير انه يرد عليه ما قيل هذا قول بتمايز الاشياء
في الوجود العلمي وهو يستلزم عدم تناهيها وقد هرب عنه فيما سبق حتى جعل تكلمه تعالى

تعالى اجماليا ويمكن دفعه بان الذات بمدخلية تلك الصفة الازلية اقتضت صورا مرتبة
معلومة الذوات والترتيب ولو اجمالا فهناك ترتيب اجمالي وقد يجاب عنه بان هذا التخريج
للمسئلة على مذهب الاشعري كما صرح به في الرسالة الجديدة وما ذكره فيما سبق هو المختار
عنده نفسه فلا باس بمنافاة احدهما للآخر وفيه نظر لان اندفاع المفاسد التي اوردها المص
على الاصحاب بهذا المذهب موقوف على القول بالوجود الذهني ليكون ما نقرأه عين الكلمات
المرتبة في علمه تعالى ماهية وان اختلفا وجودا بان يكون ما في العلم موجودا علميا وما نقرأه
موجودا خارجيا اذ على تقدير ان يكون الصور العلمية امثال ما نقرأه واشباحها لا انفسها
لا يندفع شيء من تلك المفاسد والاشعري لا يقول بالوجود الذهني فالحق انه تخريج على مختار
نفسه وان ذهب الى ان مراد الاشعري من صفة الكلام هو تلك الصفة الازلية واما ما قيل
في الجواب ان كون الكلمات مرتبة في علمه تعالى يجوز ان يكون باعتبار ظهورها ووجودها في
الخارج بمعنى انها في الوجود العلمي بحيث لو وجدت في الخارج لكان بعضها متقدما على البعض
الآخر كترتيب سائر الممكنات فنقطع انفراده اذ الترتيب على هذا يكون بمدخلية القدرة كما
قال المعتزلة لا بمدخلية صفة الكلام بمعنى المبداء **قوله** وبهذا الوجه سلم عما يلزم آه ولم يرد
عليه ما قيل لم يكن صفة الكلام على هذا ما عدا صفة العلم لان الكلمات المترتبة صور علمية
وايضا الصور العلمية ليست من الاعيان فكيف يكون صفة حقيقية انتهى لما عرفت ان ما
جعله من الصفات الحقيقية هو صفة الكلام بمعنى المبدأ لا نفس الكلام النفسي وتوصيفهم
الكلام النفسي بالقديم انما هو بمعنى الازلي كما تقدم وبه يندفع الثاني كيف ويرد مثله على
القائلين بان الكلام النفسي معاني القرآن فما هو جوابهم فهو جوابه وليس هناك دليل
قاطع على ان الكلام النفسي ليس صورا علمية على ان تلك الصور ليست علوما بل معلومات
لان الصور العلمية انما يكون علوما باعتبار قيامها بالمدرك وخصوصية تشخصاتها في
مدارك مستحصلا باعتبار قطع النظر عن تلك التشخصات فانها بهذا الاعتبار معلومات
وقد قطع النظر ههنا عن تلك التشخصات للقطع بان ما نقرأها موجودات خارجية غير
متصفة بتشخصات علمية للواجب تعالى ولذا كانت مشتركة بين ما قام بذاته تعالى وبين
ما نقرأه فيندفع الاول ايضا **قوله** ما يلزم على مذهب المعتزلة من كون كلام الله آه اي كون
كلامه المدلول عليه بقول الانبياء عليهم السلام هو تعالى متكلم وبقوله تعالى وكلم الله موسى
تكليما الفاظا قائما بغيره تعالى مع ان العرف واللغة يشهدان بان المتكلم من اتصف بالكلام
لا من اوجده في الغير فلا يرد عليه ان كلامه تعالى باعتبار وجوده الخارجي الحادث قائم بغيره
تعالى على هذا المذهب ايضا فالمناسب ان يقول من عدم قيام كلامه تعالى بذاته **قوله** على
ما هو ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ آه بيان لما يلزم على ظاهر كلامهم

كما خوانه البوتة ما اللاحقة لا بيان ظاهر كلامهم لان عدم كون الفاظ القرآن كلام الله
تعالى في عنده كالمصنف كلمة من بيان لهذا الف وذلك الكلام وهو قولهم ان الكلام
النفسي مدلول اللفظ واما العبارات فانها تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو الكلام
الحقيقي فانه بظاهره يقتضي ذلك ورجح ادراج الظاهر اشارة الى انه يمكن توجيه كلامهم
بحمله على ما اختاره بان يقال الكلمات المرتبة في الكلام اللفظي تدل عقلا على الكلمات المرتبة
في علم المتكلم وهي الكلام النفسي والكلام في الحقيقة هو ذلك النفسي واما اللفظي فانما
يسمى كلاما لدلالته عليه كما يستفاد من كلام الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل
اللسان على الكلام دليلا لكنه خلاف الظاهر من كلامهم **قوله** السفسطة ظاهرة الخ
قد عرفت تأديته اليها **قوله** فان المتحدى به آه كما عرفت ان الموجود العلمي متحد مع الموجود
الخارجي بالذات وان اختلفا بالوجود بناء على ما هو التحقيق من القول بان الحاصل في
الاذهان ماهيات الاشياء لا امثالها واشباحها **قوله** فيكون كقراءة حق القرآن آه قد عرفت
اختلال هذا الكلام فيما اورده المصنف على الاصح كيف وقد دفع نفسه عنهم في الوجه
الرابع في الصوت فهنا ان يقول هو ذلك الامكان غير لائق اذ الظاهر ان كلام الله تعالى
فيما بين الدفتين عبارة عن الفاظ القرآن لا معانيها وما يقال ان تجويز ابي حنيفة
الصلوة بترجمة القرآن يدل على ان القرآن عبارة عن المعاني لقوله تعالى
فاقرؤا ما تيسر من القرآن مدفوع بان الصحيح انه رجع عن هذا القول هذا هو تحقيق
هذا المقام بحسب الطاقة التي قدرها العزيز العلام قال الكفر واسماؤه توقيفية آه
التوقيف جعل شخص واقفا في مكان غير متجاوز عنه والمراد هنا ان الشرع جعلنا واقفين
على اطلاق ما ورد فيه اطلاقه غير متجاوزين عنه الى اطلاق ما لم يرد اطلاقه فيه
فالنزاع في هذه المسئلة في انه هل ورد من جانب الشرع توقيف في ذلك الاطلاق اولا
فهذه المسئلة من حيث انه يجب الاعتقاد بورود التوقيف من جانب الشرع يكون من
مسائل الكلام ومن حيث وجوب الاقتصار على ما ورد في الشرع وحرمة اطلاق ما عداه
وعدم جوازه يكون من مسائل الفقه فهي مشتركة بين العلمين كمسئلة المسح على الخفين
ولا يجوز ان يكون التوقيف من جانب العقل لان الحكم بجواز الاطلاق وعدم جوازه
يكون قولا بالحسن والقبح العقليين فعلى هذا يتجه عليه انه لا بد في بيانهما من دليل
شرعي الا ان يقال الادلة الشرعية الدالة على وجوب كمال التعظيم له تعالى كثيرة و
التوقيف ثابت بهذه الادلة كما يدل عليه قول الاشعري فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام
الباطل بمبلغ ادراكنا وبعد يتجه ان غاية ذلك الاجتهاد في هذه المسئلة الا ان يقال
المسائل المشتركة بين علمي الكلام والفقه لا يجب ان يكون يقينية بل يجوز ان يكون ظنية

ظنية يكفيها الاجتهاد فيها ولعل المصنف لاجل ذلك ولاجل انها متعلقة بالاسماء لا بذات
المسمى ولا بصفاته جعلها خاتمة لمباحث الذات والصفات **قوله** اذا لم يكن اطلاقه موهما آه
لا يخفى انه مراد المعتزلة ايضا وان سكتوا عنه **قوله** سرعة ادراك ما يراد عرضه آه اى
سرعة ادراك المراد قبل تمام الكلام الدال عليه وعرضه على السامع عادة انما يوجد عند
تمام الكلام ولذا لم يقل سرعة ادراك ما عرض عليه وليس المراد انها سرعة ادراك
المراد قبل الشروع في العرض وان كان تعميم عن ذلك **قوله** لان الطب يراد به آه كما هو مراد
من قال ان علم الطب عبارة عن مجموع العلم والعمل ثم المراد انه كثيرا ما يراد به ذلك
لان هذا القدر بل مثله الارادة المذكورة كاف في الايهام المذكور فلا ينافي جعل بعضهم
الطب عبارة عن مجرد العلم **قوله** فمنع بعض الاطلاق بلا توقف لان مجرد ارتفاع المانع
غير كاف بل لا بد من المقتضي لاندفاع التوقف **قوله** فيجوز عنده بثبوت المدلول آه
لعله يقول فلو كان فيه ما لا يليق بكبريائه تعالى لما ثبت له تعالى لكن لا بد من حمل
العلم في كلامه على العلم القطعي الذي هو اليقين كما هو الظاهر منه **قوله** فانه تصرف
في المسمى آه لعل النزاع بينه وبين الاشعري ان واضع اللغات هو الله تعالى عند
الاشعري وغيره تعالى عند الامام حجة الاسلام **قوله** واما اطلاق واجب الوجود آه اى
مما لم يرد بها الشرع فهو على سبيل التوصيف هو جائز عند الامام لا بطريق التسمية
فانه لا يجوز عنده وفي سكوته عن الجواب عن امثاله على مذهب الاشعري ايماء الى رجحه
مذهب الامام والجواب عنه على مذهبه اجماع علماء اهل السنة على اطلاقهما واطلاق
امثالهما فافهم وتأمل فيه قال المصنف والمعاد حق المعاد مصدر ميمي او اسم مكان
وحقيقة العود توجه الشيء الى ما كان عليه والمراد هنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء
او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق او الى الحيوة بعد الموت والارواح
الى الابدان بعد المفارقة واما المعاد الروحاني المحض على ما يراه الفلاسفة فمعناه
رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الآلات
او التبري عما ابتليت به من الظلمات الهيولانية على ما في شرح المقاصد **قوله** اذ هو
الذي يجب الاعتقاد به آه تعريف المسند لحصره في المسند اليه اضافيا اى ما يجب
اعتقاده هو الجسماني لا الروحاني فلا يكون من مسائل علم الكلام فيكون المتبادر
اهل الشرع في علم الكلام هو الجسماني لا الروحاني ولا الاعم منهما **قوله** باجماع اهل
الملل الثلث المسلمون واليهود والنصارى وتعميم الاجماع عن اجماع اهل الكتاب
لاجل ان اجماعهم يدل عقلا على ان سائر الكتب الالهية مثبتة للحشر الجسماني لا لا
لا للاستدلال عليه باجماعهم فلا يرد ان شهادة الكفرة غير مقبولة على ان اجماعهم لا يخلو

عن التأبيد لانهم عقلا مع غاية كثرتهم كما لا يخفى ولما ثبت بالاجماع والكتاب والسنة
قطعا كان انكاره كفرا قوله واتاه بعظم قد رم وبلى آه يقال رم العظم يرم بالكسر من
باب ضرب يضرب اى بلى يبلى اى من باب علم يعلم والتفتيت التفريق ولعله فرق اجزائه
بين اصبعيه وجعله غبارا وقوله اترى الله آه بمعنى اتظن احياؤه بعد هذا والهمزة
للانكار التوبيخي او للتعجب قوله ولا الجمع بين القول بقدم العالم على ما يقول به الفلاسفة
اى القدم على الوجه الذى يقول به الفلاسفة من قدم نوع الانسان ففى هذا القيد
اشارة الى امكان الجمع مع القول بحدوث نوع الانسان ولا يخفى ما فيه من الخلل
اذ قد سبق منه فى صدر الكتاب ان قول الفلاسفة بقدم نوع الانسان غير معلوم قطعا
ولو سلم فلا مدخل لتناهى النفوس وعدم تناهيها فى هذا الباب بل مداره على عدم
تناهى الابدان لان افلاطون واتباعه مع قولهم بتناهيها قائلون بقدمها مع التناسخ
فيلزمهم عدم تناهى الابدان فلا يمكن الجمع على قولهم ايضا فالوجه ان يقال ولا الجمع
بين القول بقدم العالم مع عدم تناهى المكلفين المحشورين وبين الحشر الجسماني بناء
على انقداح قولهم ما ثبت قدمه امتنع عدمه كما سبق اقول ولا يمكن الجمع بين الحشر
الجسماني وبين القول بكونه تعالى فاعلا موجبا كما دل عليه ما نقل عن حجة الاسلام
الا باثبات معدات غير متناهية ليكون نوع المكلف حادثا والمحشورون متناهية
قوله فينبغى حشرها جميعا آه ليس المراد حشرها دفعة بل المراد حشرها جميعا ولو
متعاقبة اذ لا فناء لاهل الجنة والنار بعد دخولهم فيها فسواء كان حشرهم دفعة
او على التعاقب يلزم اجتماع الابدان والامكنة الغير المتناهية فى الوجود فى زمان واحد
وقد ابطلها البراهين قوله باعادة البدن المعدوم آه الاولى باعادة الشخص المعدوم
بعينه ليشمل اعادة بدنه وروحه المعدومين لان الارواح داخلة تحت عموم قوله تعالى
كل شئ هالك الا وجهه وهو دليل من ذهب الى ان الحشر بالاعادة لا بالجمع قوله
علم ان الموجود واحد اى بالشخص فزيد الموجود اليوم هو زيد الموجود امس بعينه و
شخصه لان الزمان ليس من المشخصات قطعا وقد نازع فيه بعض تلامذة ابن سينا
فالزمه بان قال ان كان الامر كما زعمت فلا يلزم منى الجواب لانى غير من كان يباحثك وانت
ايضا غير من كان يباحثنى وهذا الكلام من الشيخ تمهيد للاستدلال بقوله واما اذا عدم
آه اذ الاشياء تنكشف باضدادها فان المراد انه اذا استمر وجود الشئ ولم تنفقد هويته فى
زمانين لم يلزم التحكم الباطل فى الحكم بان الموجود فى الزمان الثانى هو بعينه الموجود
فى الزمان الاول لبقاء الموضوع والمشخصات اعنى الهوية المشتركة بين الزمانين
بداهة وان تبدل بعض العوارض الغير اللازم للتشخص واما اذا عدم ولم يستمر الوجود

الوجود فى الزمان الثانى ثم اعيد فى الزمان الثالث لزم التحكم الباطل فى الحكم بان هذا
الموجود المتأخر هو بعينه الموجود السابق لا موجود آخر مثله اذ لما فقد هوية الموجود
الاول لم يبق منه شئ من الموضوع والعوارض المشخصة فلم يكن الموجود الثانى
مشتملا عليه ويكون مرجحا للحكم المذكور وبيندفع التحكم وحيث لا مرجع فلا اندفاع
كما قال فليكن الموجود السابق اى زيدا قبل موته مثلا ب وليكن المعاد الذى حدث
وحضر فى المثال زيد المحدث بعد موته فى وقت آخر وليكن المحدث الجديد ج وهو فى
المثال عمرو الحادث بعد موت زيد الشبيه بزيد الحادث بعد موته فى جميع المشخصات
والعوارض ولذا قال وليكن ب ج فى الحدوث والموضوع والزمان وغير ذلك من الامور
المميزة عما عداهما الغير المميزة بين كونهما الموجود الاول وبهذا يندفع ما قيل ان اصل
الكلام مبنى على ان الزمان ليس من المشخصات فاخذ الزمان هنا يخالفه وذلك
الاندفاع لان المراد انه مثله فى الحدوث بعد فناء الموجود الاول اذ لو كان المحدث
الجديد حادثا قبل فنائه واستمر وجوده الى ان يحدث المعاد ثانيا لم يكن هناك تحكم اصلا
لان ذلك المحدث الجديد غير الفانى قطعا كما دل عليه تمهيد الشيخ والامتياز بينهما
من جهة المشخصات الاخر لا بالزمان لاشتراكهما فى زمان قبل فناء الموجود السابق فلا
منافاة وبالجملة انما يلزم التحكم اذا كان المحدث الجديد حادثا بعد فناء الموجود
السابق سواء كان حدوثه مع حدوث ما فرض معادا او قبله او بعده لاتحادهما الا
بالعدد مثلا لكونهما متماثلين من كل وجه والاولى ان يقول بحيث لا يتغايران الا بالعدد
واذا كانا متماثلين كذلك فلا يتميز ب عن ج فى ان يكون ا منسوبا اليه اى الى ب بان
يقال هذا ا دون الآخر فان نسبة الكائنة الى امرين متشابهين من كل وجه الى فى النسبة
التى تنظر فيها جوابا عمن قال هل يمكن ان يختلفا فيها او لا وتلك النسبة ما فى قوله منسوبا
وهذا الاستثناء من قبيل ما ذكروه فى تاكيد المدح بما يشبه الذم كقول الشاعر ولا عيب
فيهم غير ان سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب بمعنى انه لو كان لهم عيب كان ذلك
العيب كان ذلك العيب فلول سيوفهم من المحاربة الكثيرة مع اعدائهم لكنها ليست بعيب
ايضا بل مما يدل على كمال شجاعتهم وعليه حمل قوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة
الاولى الآية مبالغة فى نفى الموت عنهم فالمراد لو لم يكونا متشابهين بل مختلفين فى الجملة
كانا مختلفين فى هذه النسبة لكنهما غير مختلفين فى هذه النسبة ايضا لانهما اذا لم يختلف
لم يختلفا فى اشتمال احدهما على شئ من موضوع الموجود السابق وعوارضه المشخصة دون
الآخر فليس ان يجعل تلك النسبة لاحدهما اولى فى نفس الامر من ان يجعل للآخر واذا انتفى
الاولوية فى نفس الامر كان الحكم بان احدهما هو الموجود السابق دون الآخر تحكما باطلا

لم يختلفا في تلك النسبة ايضا في الواقع ضرورة انهما لو اختلفا فيها في الواقع لم يكن ذلك
الحكم تحكما باطلا بل متحققا في المبادي العالية لان تحققها في الواقع يستلزم حكم المبادي
بها والحاصل ان عدم اختلافهما في الاشتمال المذكور يستلزم انتفاء الاولوية وانتفاؤها
يستلزم التحكم في الحكم بهذه النسبة والتحكم يستلزم عدم اختلافهما في هذه النسبة ايضا
في الواقع فان قيل انما هو اولى بـ ب دون ج لانه كان لـ ب دون ج معارضة لقوله فليس
ان يجعل آه معارضة في المقدمة واجاب عنها بقوله فهو اي هذا الحكم الحصري نفس هذه
النسبة التي نفينا تحققها في نفس الامر واخذه في بيانها اخذ المطلوب في بيان نفسه وهو
باطل مصادرة على المطلوب ولا يسلمه الخصم بل يقول انما كان لـ ج ولما توجه ان يقال
لا يلزم من اندفاع المعارضة تمام الدليل المذكور والذي ادعى كونه تنبيها ان للخصم
بعد ذلك منع عدم الاولوية في الواقع اضرب عنه فقال بل اذا صح مذهب من يقول
آه يعني ليس لمنع عدم الاولوية مدار سوى مذهب من قال ان هويات المعدومات الممكنة
متمايزة ثابتة في العدم ثبوتا منفكا عن الوجود الخارجي كما ذهب اليه المعتزلة وذلك
المذهب باطل فلا شك في عدم الاولوية وبهذا التقرير سقط مخترعات الاوهام وتلخيص
هذا الدليل لو جاز اعادة المعدوم بعينه لجاز اعادته مع مثله من كل وجه واللازم باطل
لان المتماثلين اما ان يكون احدهما معادا دون الآخر وذلك باطل مستلزم للتحكم من غير مرجح
ولو في حكم المبادي العالية واما ان يكونا معادين وذلك باطل مستلزم لاتحاد الاثنين
واما ان لا يكون شيء منهما معادا وهو ايضا بط مستلزم لخلاف المفروض اذ قد فرض
كون احدهما معادا ومن قال هنا ان الثالث هو المطلوب فقد غفل واعلم ان تقرير كلام
الشيخ هنا لا يتوقف على كون المتماثلين المذكورين موجودين في الخارج بل يكفي كون
احدهما موجودا والآخر معدوما اذ التحكم المذكور لازم في الحكم بان هذا الموجود الحادث
بعد فناء الاول هو الموجود السابق لا موجود آخر مثله الممكن في ذاته ايضا فالتعرض بالموجود
الجديد من مقتضيات التحكم لا لمجرد التوضيح كما وهم وبذلك يندفع ان يقال ان الملازمة
القائلة بانه لو جاز اعادته لجاز اعادته مع مثله ممنوعة في عوارض المعاد كجميع الاجزاء
المتفرقة لان العرضين المتماثلين ان قاما بالمعاد لزم اجتماع المثلين في محل واحد وان
قام احدهما به والآخر بشخص آخر فلا تحكم لان العرض المعاد هو القائم به فلا يدل على
امتناع اعادة العوارض بخلاف الدليل الآتي لكن على هذا قولنا مع مثله في الملازمة
المذكورة بمعنى مع امكان مثله فاعلم هذا المقام قوله واذا كان المحمولان الاثنان آه
دليل آخر على امتناع الاعادة فان الدليل الاول كان باعتبار امر ثالث غير المبداء و
المعاد وهذا الدليل باعتبارهما فقط مع قطع النظر عن الامر الثالث وحاصل هذا

هذا الدليل لو جاز اعادة المعدوم لجاز ان يكون موضوعا قولنا هذا مبداء وهذا معاد
متحدين بالذات ومختلفين باعتبار محمولي المبداء والمعاد كما في قولنا زيد قائم وزيد
قاعد واللازم فيما نحن فيه بط لان كل محمولين يوجبان المغايرة بين موضوعيهما
ولو مغايرة اعتبارية كزيد القائم وزيد القاعد والمغايرة التي اوجبها المحمولان الاثنان
انما تجامع الاتحاد الذاتي فيما استمر وجود الموضوع وهويته او ثبوته في العدم منفكا
عن الوجود الخارجي ليثبت المحمولان لذات واحدة ويتحقق هناك اتحاد بالذات والهوية
ومغايرة باعتبار المحمولين واما اذا ثبت له احد المحمولين حال وجوده ثم فقد هويته
ولم يكن لها ثبوت حال العدم فلم يكن في نفسه ذاتا واحدة ثم ثبت له محمول آخر كما فيما
نحن فيه فليس هناك بين الموضوعين اتحاد اصلا الا باعتبار وهو ظاهر ولا بالذات
والهوية لان عدمها فيما بين ثبوتي المحمولين عبارة عن بطلان الهوية وفقدان الذات بناء
على بطلان قول من يقول هويات المعدومات الممكنة متمايزة ثابتة حال العدم وبقاؤه
ذاتا واحدة في نفسه اما ان يلحقها المحمول الثاني انما يتصور باحد الامرين اما باستمرار الوجود
الخارجي او باستمرار الثبوت حال العدم فاذا لم يكن له شيء منهما لم يكن هناك اتحاد بين
الموضوعين اصلا فينتفي الاثنينية الصرفة اي الخالية عن الاتحاد بوجه ما فقد ظهر فساد
ما قيل ان هذا الدليل ليس مبنيا على بطلان مذهب من يقول بثبوت ذوات المعدومات   كفوى
حال العدم لا يقال انما ينتفي الاثنينية الصرفة لو لم يكن الهوية الثابتة عين الهوية الاولى
وهو ممنوع بل اول المسئلة لانا نقول انكار كونهما اثنين مكابرة فان اتحدتا لذاتهما
يلزم اتحاد الاثنين وهو بط وعليه مبنى الدليلين واعلم ان مبنى كلا الدليلين على فقدان
الذات وبطلان الهوية فيما بين الوجودين السابق واللاحق لان مدار لزوم التحكم وعدم
الاتحاد بين الموضوعين بوجه هو ذلك الفقدان ولذا ارجع الشارح المحقق في حاشية
التجريد مجموع الدليلين الى دليل واحد وحكم بان ليس هذا الا مستدلا على امتناع العود
بامتناع الحكم على المعدوم كما قرره المتأخرون واورد على الاول بوجوه الاول المعارضة
بان يقال لو امتنع اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدوم ليس له
هوية ثابتة يمكن الاشارة العقلية اليها الثاني النقض بان يقال لو صح هذا الدليل
لزم ان لا يصح الحكم على معدوم اصلا واللازم بط الثالث المنع بان يقال لا نم انه لو صح
الاعادة لصح الحكم عليه بصحة العود ولو سلم فالاشارة العقلية يكفيها الهوية الذهنية
ولا يتوقف على الهوية الخارجية وعلى تحرير الشارح لا يتوجه عليه غير الثالث بعد تسليم
وتفصيل هذا البحث يطلب من محل آخر قوله وربما يختلج الاوهام آه ايراد على الدليلين
بانا لا نم انه اذا لم يستمر وجوده ولم يكن له هوية ثابتة في الخارج حال العدم يلزم التحكم

وعدم اتحاد الموضوعين بالذات وانما يلزم ذلك لو لم يكن له في نفس الامر وجود مستمر بوجه
آخر غير الوجود الخارجي وغير الثبوت الخارجي وهو لم تكيف لا اوله وجود في نفس الامر في
ضمن وجوده الذهني المستمر اما ثبوت المحمول الثاني فيستحفظ به وحدته الشخصية وتبقى
هويته في نفس الامر كما يستحفظ وتبقى لو كان ثابتا في الخارج منفكا عن الوجود الخارجي
في حال العدم على ما زعمه المعتزلة واذا انحفظ وحدته الشخصية في نفس الامر فلا يتم الدليل
الاول لاندفاع التحكم ولا الدليل الثاني لكون موضوعي القضيتين متحدين بالذات والهوية
مختلفين باعتبار المحمولين قوله ووجه دفعه ان الموجود في الذهني بالحقيقة آه اعلم ان
الجواب عن هذا السؤال بوجهين الاول بابطال السند الذي هو جواز انحفاظ وحدة
الشخصية بحسب الوجود الذهني الثاني باثبات الممنوع في اثنين لزوم التحكم والاثنينية
الصرفة مع انحفاظ وحدته الشخصية بحسب الوجود الذهني ففي الاول وجهان فصار
المجموع ثلثة اوجه الاول بابطال السند بان وحدتها الشخصية غير محفوظة في الذهني
اذ لا وحدة بدون الوجود ولا وجود بدون التشخص سواء كان وجودا خارجيا او ذهنيا
والهوية الذهنية انما تكون موجودة في الذهن بتشخصاتها الذهنية وهي بتلك التشخصات
ليست بهوية خارجية والا لزم اتصاف الهوية الخارجية بالعوارض المختصة بالوجود
الذهني وهو ضروري البطلان بل بشرط تجريدها عنها وقولهم باتحادها معها بمعنى
انها بعد التجريد عنها يكون عينها لا بمعنى انها عينها مع الاطلاق وبالفعل سواء جردت
عنها اولا اذ ليست عينها مطلقا بالفعل ويتجه عليه ان ليس معنى تجريد الهوية عن
تشخصاتها جعلها خالية عنها في الواقع بل معناه قطع النظر عنها وعدم اعتبارها ولا
يلزم من عدم اعتبارها اعتبار عدمها فضلا عن عدمها في الواقع فكما ان زيدا بتجريده
عن تشخصاته الخارجية لا تخرج عن كونه موجودا خارجيا فكذا هويته الذهنية بتجريدها
عن تشخصاتها الذهنية لا تخرج عن كونها موجودة وصورة ذهنية في الواقع بل لكان
الكلي والجزئيات هوية ذهنية مكتنفة بالمشخصات الذهنية بتجريدها عنها كانت
صالحة للانطباق على كثيرين في الخارج فيكون كلية اولا تكون صالحة لذلك فتكون جزئية فلا
شك في انحفاظ الوحدة الشخصية في نفس الامر في ضمن الوجود الذهني الثاني بابطال
السند ايضا بان الصورة الحاصلة من كل شيء ولو من الجزئي المعلوم بجميع خصوصياته
كلي يصح صدقه على ذلك الجزئي وعلى افراد فرضية مماثلة لذلك الجزئي مشاركة له فيه فيكون
الوحدة المحفوظة في ضمن الوجود الذهني وحدة نوعية لا شخصية ويتجه عليه انه لو صح
ذلك لم يصح تقسيمهم الصورة العقلية الى الكلي والجزئي وذلك ظاهر البطلان الثالث
باثبات الممنوع بان وحدته الشخصية المحفوظة في ضمن الوجود الذهني غير كافية في

في اندفاع المحذورين لان قولنا هذا مبتداء وهذا معاد وكذا قولنا هذا الموجود السابق
وتلك لكون الحكم في جميع ذلك باتحاد الموجودين الخارجين المكتنفين بالعوارض
الخارجية فهي موجبات شخصيات خارجية يتوقف صدقها على وجود الموضوع في
الخارج لا ذهنيات يكفي في صدقها وجود الموضوع في الذهن فقط وان كان المبتدئية
والمعادية والموجودية في السابق او اللاحق من المعقولات الثانية المعارضة للموضوع — منها
في الذهن فقط ولم تكن تلك الخارجيات من القضايا المتعارفة التي حكم فيها بمفهوم
المحمول لا بما صدق عليه لان خصوصية دعوى اعادة المعدوم بعينه تقتضي الحكم باتحاد
الهويتين الخارجيتين في الخارج واذا كانت تلك القضايا موجبات خارجيات فلا بد
من انحفاظ وحدتها في الخارج ولا يكفي انحفاظ وحدتها في الذهن ولذا لم يلتفت اليه
الشيخ ويتجه عليه ان صدق الحكم الذهني كاف في اندفاع المحذور الاول اعني التحكم لكن
لا يكفي في اندفاع المحذور الثاني اذ ليس الحكم في هذه القضايا على نفس الصورة الذهنية
بل على الموجود الخارجي وتلك الصورة مرآة لملاحظته فلا يكون الموضوعان الحقيقيان
متحدين بالذات الا اذا انحفظ وحدة الهوية الخارجية بحسب الخارج ولا يكفي انحفاظ
وحدة المرآة ولعل الشيخ لهذه الدقيقة تعرض بالدليل الثاني اذا تقرر هذا فنقول
قد حملوا جواب الشارح هنا وفي حاشية التجريد على الوجه الاول ولذا اورد عليه بعض
المتأخرين في حواشي التجريد وتبعه المولى ميرزاجان في الحاشية القديمة على شرح حكمة العين
بان كون الموجود في الذهن شخصا ذهنيا محفوظا بعوارض ذهنية يكون بعد التجريد
عنها عين الشخص الخارجي لا ينافي كون الشخص الخارجي محفوظا في الذهن وموجودا
فيه محفوظا بتلك العوارض ثم اقول الجواب بطريق الثالث فكان الاولى الحق في الجواب
ان يقال الحكم بان ب مثلا في الخارج هو ما كان ا في الخارج يستدعي حفظ الذات واستمراره
في الخارج فلا ينفع كونها في الذهن محفوظة نعم الحفظ في الذهن انما ينفع العلم بان ب
كان في الخارج ا في الخارج فلا بد فيه من ان لا يكون الذات مفقودة في الخارج انتهى واجاب
بعضهم هنا عن ذلك الاعتراض بان حاصل جواب الشارح ان حصول الاشياء بانفسها في
الذهن لا يوجب انحفاظ الوحدة بين الموجود في الخارج وبين الموجود في الذهن وذلك
لان الموجود في الذهن حقيقة انما هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية لا الماهية
المطلقة ولا الهوية المكتنفة بالمشخصات الخارجية ضرورة امتناع وجود الماهية المطلقة
المبهمة من حيث انها كذلك وامتناع وجودها فيه من حيث انها مكتنفة بالمشخصات
الخارجية التي بها صارت موجودة ومتشخصة في الخارج فاتحاد تلك الهوية الذهنية مع
الموجود الخارجي لا يتصور الا بعد تجريد كل منهما عما يعرضه ويشخصه فلا يكون ح وحدة

الهوية الموجودة في الخارج محفوظة في نفس الامر بحسب وجودها الذهني فلا يكون الموجود
في الذهن عين الموجود في الخارج من حيث هما موجودان فيهما بل يكون عينه اذا جرد عن
جميع عوارضها المشخصة فلا يكون هو عينه مطلقا انتهى ولا يخفى ما فيه من الخفاء فانه
ان اراد بتجريد الهوية الخارجية عن العوارض الخارجية تجريدها عن ذوات تلك العوارض
المشخصة كتجريد هذه النار عن الحرارة والاحراق وان لم تجرد عن صورتيهما الى صلتين
مع صورة النار في الذهن فذلك لا ينافي كون صورة الهوية الخارجية المشتملة على صور
عوارضها الخارجية واحدة بالشخص بحسب وجودها الذهني كيف وتلك الصورة بعد
تجريدها عن المشخصات الذهنية جزئية حقيقية فيما تأدت الى الذهن من طرق الحواس
بحيث لا يمكن اتحادها مع كثيرين في الخارج بل هو احد منها وهو هذه النار المحسوسة ولذا
قالوا ان الصور الخيالية جزئيات ولا شك في انحفاظ وحدة الصورة الخيالية بعد غيبته
المحسوس عن الحس كما اذا رأينا شخصا فغاب عن بصرنا ثم رأيناه ثانيا فحكمنا بان هذا
الشخص هو ما رأيناه سابقا فان هذا الحكم المطابق للواقع مبني على انحفاظ وحدة الصورة
الخيالية قطعا ولا ينكره الا مكابر وهو المراد بقول بعض المتأخرين في جوابه الحق نعم الحفظ
في الذهن انما ينفع العلم الخ وان اراد تجريدها عن صور العوارض الخارجية ايضا ليبقى
في الذهن ماهية كلية مشتركة بين ذلك الموجود الخارجي وامثاله فللمعترض ان يعود
بالصور الخيالية بل هو في الحقيقة يكون ارجاعا لجواب الشارح الى الجواب بالوجه الثاني
وقد عرفت بطلانه والظاهر من كلامه هو الشق الاول وهو مبني على زعم ان تجريدها عن
المشخصات الذهنية مناف لحيثية كونها موجودة في الذهن في نفس الامر وذلك زعم
فاسد وعبارة الاعتراض صريحة فيما ذكرنا وان غفل المجيب عن ذلك ومن حمل مراد
هذا المجيب على الشق الثاني وغفل عن انحفاظ وحدة الصورة الخيالية الجزئية
اورد عليه بان ذلك الجواب مبني على ان المراد بالذهن هو النفس المجردة وليس
كذلك بل المراد مطلق المشاعر فيشمل الخيال والا لم يندفع اعتراض بعض المتأخرين
اذ له ان يعود الى الاعتراض بالصور الخيالية انتهى مالا ولا يخفى ما فيه ايضا لانه مع
كونه حملا لكلام المجيب على خلاف ظاهره لا يندفع به ذلك الاعتراض لما عرفت من
انحفاظ وحدة الصورة الخيالية فلا يبطل السند المذكور قطعا لا يقال نسبة الصورة
الخيالية المحفوظة الوحدة للمعدوم الى المعاد والمستأنف سواء فيكون وحدتها المحفوظة
نوعية لا شخصية لانا نقول فعلى هذا يلزم ان لا يكون الصورة الخيالية جزئية بل
كلية وهو خلاف ما صرحوا كما اشار اليه ذلك المولى في الحاشية الجديدة ثم اورد بعض
المحققين على جواب الشارح في حواشي التجريد بانه لم لا يجوز ان يكون بقاء حقيقة المجردة

حيدر

قاضي زاده رومي
البارع في الرياضة

المجردة كافيا في امتياز المعدوم عن المستأنف ولا نم وجوب بقائه مع عوارضها الخارجية
لا بد من دليل ثم اختار ذلك المحقق الجواب بالوجه الثاني واجاب ذلك المولى عن اعتراضه
بان نسبة الصورة العقلية الكلية لما كانت الى جميع الجزئيات على السواء فلم تنحفظ
الوحدة الشخصية بها مع ان صحة اعادة الشخص موقوفة على انحفاظ وحدته الشخصية
ثم اورد على جوابه المختار بان الحكم بان حصول جميع الاشياء في الذهن انما هو على الوجه
الكلي مبني على الغفلة عن الصور الخيالية والوهمية فانها جزئيات على ما صرح به انتهى
ويمكن دفع ايراده بان حمل امكان الاعادة على الامكان بحسب نفس الامر لا على الامكان
الذاتي وانما يمكن الاعادة في نفس الامر اذا انحفظ وحدته الشخصية في نفس الامر
وعند المعيد الموجد الذي هو المبادي العالية التي علومهم منحصرة في الوجه الكلي عندهم
وان كان منحصرا في فرد ولكنا نقول يمكن حمل جواب الشارح على الجواب بالوجه الثالث
المختار عند بعض المتأخرين وعند ذلك المولى بان مراده انه لما كان المراد اعادة الموجود
الخارجي فانما يكفي انحفاظ وحدته في نفس الامر في ضمن الوجود الذهني لو كانت الهوية
الذهنية بمشخصاتها الذهنية عين الهوية الخارجية مطلقا وليس كذلك بل بشرط تجريدها
عنها وبعد التجريد لا يكون عينها بالفعل بل بالقوة وانما تصير بالفعل باعتبار المشخصات
الخارجية معها وهذا هو الاوفق بزيادة قوله بالفعل فافهم قوله وايضا كما ان المعدوم
هذا جواب آخر اما بابطال السند بان لكل من المعدوم السابق والمستأنف صورة ذهنية
وليست احدى الصورتين باولى بواحد معين منهما فيكون كلية قابلة للاتحاد معهما فلا
يكون وحدتها المحفوظة شخصية بل نوعية واما باثبات الممنوع بانه لما انتفت الاولوية
لم يكن الصورة الذهنية لشيء منهما نافعة في دفع المحذور الاول اعني التحكم فلا يكون
وجوده في نفس الامر في ضمن الوجود الذهني كافيا في صحة الاعادة فهذا الجواب
بالنظر الى المعدوم والمستأنف والجواب الاول مع قطع النظر عن المستأنف ونحن نقول
فيه بحث اما على مذهب الحكماء فلان صورة المعدوم السابق مرتسمة في القوى المنطبعة
للافلاك عندهم بناء على ان جميع صور الحوادث الجسمانية منطبعة فيها عندهم فله
صورة خيالية جزئية محفوظة الوحدة الشخصية بعد فنائه بخلاف المستأنف اذ
ليس له تلك الصورة قبل وجوده متصورة في جميع الاذهان العالية والسافلة
كلية فاذا وجد تلك الصورة الجزئية كانت معادا واذا وجد هذه الصورة الكلية
كانت مستأنفا الآن يكون هذا الجواب مبنيا على حمل امكان الاعادة على الامكان
بحسب نفس الامر كما سبق الاشارة اليه واما على مذهب الاشاعرة من المتكلمين فلان
للمعدوم ايضا صورة جزئية حاصلة في صفة البصر من الموجد وهو الله تعالى وليس تلك

الصورة للمستأنف قبل وجوده فانها وان كانت جزئية حقيقية ايضا الا انها لم تترتب على
تعلق صفة البصر ولا شك ان المترتب على تعلق صفة البصر اكمل من غير المترتب عليه فتلك
الصورتين تمايز واضح واذا انحفظ وحدة الموجود الخارجي بالصورة الجزئية الخيالية
لنا فانحفاظها بالصورة الجزئية الحاصلة له تعالى بواسطة تعلق صفة البصر بالطريق الاولى
فلا وجه لهذا الجواب على مذهب الاشاعرة وان حمل الامكان على الامكان يجب نفي الاخر
واما القول بان نسبة الصورة الخيالية وما هو بمنزلتها الى كل من المعاد والمستأنف
سواء ايضا فقد عرفت فساده **قوله** ومنها انه لو اعيد المعدوم بان يكون الوجود اللاحق عين الوجود
السابق اتفق بان يكون ذاته وجميع عوارضه المشخصة عين الذات والعوارض المشخصة
السابقة كما هو معنى اعادة المعدوم بعينه اذ لو كانت الذات او شيئا من تلك العوارض غير
ما سبق لم يكن اعادة بعينه بل هي اعادة ما يجانسه او يماثله **قوله** لزم تخلل العدم بين شيء واحد
هو الوجود الواحد بالشخص وذلك ضروري البطلان لان التخلل انما يتصور بين شيئين
ولا يعقل تخلل شيء بين شيء واحد فان كانا وجودين متغايرين فيكون الموجود الثاني مثل
الاول لا عينه ضرورة ان تعدد الوجود في نفس الامر يستلزم تعدد الموجود فيها فلا اعادة
وان اتحدا يلزم التخلل المذكور فالمراد من الشيء الواحد هو الوجود الواحد ولا يأباه الاستدلال
بقوله فان الموجود سابقا آه فان اتحاد الموجودين بالهوية في الواقع يستلزم اتحاد الوجودين
ويمكن حمل الشيء على الموجود باعتبار ان الوجود عينه في الخارج بمعنى انه ليس في الخارج هويتان
تقوم احديهما بالاخرى كقيام السواد بالاسود وباعتبار ان الوجود لا يجوز تبدله مع انحفاظ
وحدة الذات والهوية والثاني هو الظاهر مما ذكره في حواشي التجريد ويؤيده الايراد الآتي
قوله واورد عليه ان اللازم آه لا يقال الصواب ان يقال ان اللازم تخلل زمان العدم بين
زماني الوجود الواحد اذ لا تعدد للوجود على تقدير الاعادة واستحالته اول المسألة لان
من يجوز الاعادة يجوز ذلك التخلل بالضرورة كتخلل زمان الوجود بين زماني العدمين
السابق واللاحق اللذين لا تمايز بينهما وهو المطابق لما في الكتب لانا نقول ما ذكره
من تعدد الوجود تعدد اعتباري باعتبار الزمانين المتغايرين كتعدد وجود زيد باعتبار
وجوده اليوم ووجوده امس في اصل الايراد ان اريد انه لو اعيد المعدوم لزم تخلل
العدم بين شيء واحد لا تعدد فيه لا بالذات ولا باعتبار فذلك ممنوع كيف ووجوده قبل
العدم مغاير لوجوده بعده ولو بالاعتبار وان اريد انه لو اعيد لزم تخلله بين شيء
واحد بالذات ولو كان هناك تعدد باعتبار الوقتين فاللزوم مسلم وبطلان اللازم
ممنوع كيف وتخلل الشيء لا يجب ان يكون بين شيئين متغايرين بالذات بل قد يكون
بين شيئين متغايرين بالاعتبار فان قلت فعلى هذا يلزم كون الزمان من المشخصات

المشخصات لكونه مميزا لاحد الوجودين عن الآخر قلت لا شك في كونه مميزا في الجملة لكن
قد اشرنا الى ان المميز قد يكون من لوازم الهوية وقد يكون من عوارضها والزمان من
قبيل الثاني وما نقله الشيخ هو الاول ومراد القائلين بجواز الاعادة جواز اعادة
الهوية بجميع لوازمها سواء اعيد معها الوقت ايضا اولا والظاهر ان هذا الايراد مبني
على عدم اعادة الوقت ولك ان تجعله مبنيا على اعادة الوقت ايضا بان تحمل تعدد الوجود
على التعدد الوهمي الناشئ من توهم تعدد الزمان وان لم يكن ذلك التعدد واقعا في
نفس الامر **قوله** ولا يخفى عليك ان معنى تقدم الشيء على الشيء مطلقا اي بالذات او بالزمان
فلا يرد عليه نقض بمعاني التقدم وحاصل هذا الكلام جواب عن الايراد المذكور بتحرير
الدليل بطي مقدمة اخرى بان يقال لو اعيد المعدوم فان اعيد معه الوقت ايضا لزم
ان لا يوجد ذلك الشيء بعد العدم او قبله في نفس الامر بل في مجرد التوهم وهو ظاهر
البطلان ولذا لم يتعرض له وان لم يعد معه الوقت بان يكون هناك وقتان تخلل
بينهما زمان العدم لزم تخلل العدم بين الوجودين فان تغاير الوجودان بالذات
كان الموجود الثاني مثل الاول لا عينه فلا اعادة وان اتحدا بالذات وتغايرا باعتبار
الزمانين لزم تقدم على نفسه بالوجود زمانا لانه موجود في كل من الزمانين في نفس
الامر وقد تخلل بينهما زمان عدمه في نفس الامر وكما ان تقدمه على نفسه بالوجود ذاتا محال
بديهة فكذا تقدمه على نفسه بالوجود زمانا وبهذا التحرير يسقط مخترعات الاوهام **قوله**
واعتبر ذلك بالدور آه لا يخفى ان كون معنى التقدم الذاتي او الزماني ذلك امر ظاهر مستغن
عن الاعتبار بالدور وكذا استحالتهما امر بديهي ربما يستدل او ينبه به على بطلان الدور
على اختلاف بينهم في ان بطلانه نظري وبديهي فهي مستغنية عن الاعتبار المذكور
ايضا ولعله قصد بهذا الاعتبار التنبيه على ان معنى التقدم الذاتي والزماني هو التقدم
بالوجود لا بوجه ما والا لما لزم في الدور تقدم الشيء على نفسه بالوجود ذاتا وانما
احتاج الى هذا التنبيه ليتبين بطلان اللازم هنا اذ لا استحالة في تقدم الشيء
بعدمه على نفسه بوجوده اذ ماله تقدم عدمه على وجوده ولا استحالة فيه اقول لو جاز
اعادة المعدوم بعينه لما حصل القطع بحدوث شيء لجواز ان يكون لكل ما نعتقده
حادثا وجود ازلي يعدم تارة ويعاد اخرى واللازم باطل باتفاق العقلاء **قوله** واذا
استحال اعادة المعدوم آه اي بهذين الدليلين التنبيهين تعين الثاني اذ لا ثالث
لهما فثبت ان الحشر الجسماني بجمع الاجزاء المتفرقة واورد على هذا المدعى معارضة
بقوله لا يقال لو ثبت ان الحشر آه لكن الظاهر لما ثبت آه وتوجيهه ظاهر اذ
ربما يستعمل بعض ادوات الشرط في مقام الاخرى ويمكن ان تحملها على ظاهرها وتجعل

الايراد معارضة الزامية لاستحالة اعادة المعدوم بناء على ان الحشر الجسماني باحد الوجهين
مسلم عند المتكلمين وان تصرفنا عن ظاهرها وتجعله انكارا لمطلق الحشر الجسماني معارضة
لقول المصنف والمعاد الجسماني حق **قوله** وان لم يكن له جزء صوري آه الظاهر انه اشارة
الى ما عليه مثبتوا الهيولى من ان في الاجسام جزء جوهر يا هو الصورة الجوهرية القابلة
للكون والفساد فاذا انعدم الجسم تنعدم تلك الصورة فلو اعيد المعدوم بجميع اجزائه
يلزم اعادة ذلك الجزء الجوهري لكن كون الجسم مركبا من الصورة والهيولى غير مسلم عند
المتكلمين فلهذا قال وان لم يكن له آه يعني يلزم اعادة المعدوم على تقدير ان يكون
له جزء صوري جوهري بالطريق الاولى فالاولى وان لم يكن له جزء جوهري لان القائلين
بالهيولى قائلون بكون العوارض المختصة بالانواع جزء من افراد ذلك النوع كالصورة
النوعية الجوهرية كما سبق ثم ان اجتماع الاجزاء وافتراقها من الاعراض الموجودة
عند المتكلمين وفي الشكل نظر لانه الهيئة الحاصلة للمقدار من جهة احاطة حد او حدود
ولا مقدار عندهم الا انهم لا ينكرون الشكل فالمقدار في تعريفه اعم من الحقيقي والعرفي
قال في شرح المقاصد واحتج المنكرون بوجوه الاول ان المعاد الجسماني موقوف
على اعادة المعدوم ورد بان استحالتها وجه التوقف اما على تقدير كونه ايجادا بعد
الفناء فظاهر واما على تقدير كونه جمعا واحياء بعد التفريق والموت فلانقطاع بقاء
التاليف والمزاج والحيوة وكثير من الاعراض والهيئات **قوله** قدم راسخ والعلم غير جميع
مذاهب الحكماء مذهبا واحدا والا فلا قدم لمذهب المشائية فيه اذ غاية عدم تناهي
النفوس الناطقة مع تناهي العناصر ان يتكرر اجزاء بدن واحد في ابدان اخر ولا
يلزم منه تعلق نفسين ببدن واحد لاختلاف البدنين بالعوارض ولو سلم فليس
التناسخ تعلق نفسين ببدن واحد بل تعلق نفس واحدة ببدنين على التعاقب **قوله**
لانا نقول آه حاصل الجواب اختيار الشق الثاني ومنع لزوم التناسخ المصطلح
بناء على التحرير بان المراد هو الحشر بجميع بعض الاجزاء الذي هو الاجزاء الاصلية
الباقية من اول العمر الى آخره لا بجميع جميع الاجزاء وقد اندفع به ايراد آخر اوردوه
ههنا بان يقال لو اكل انسان انسانا آخر وصار غذاء له وجزء من بدنه فاما ان يعاد
الاجزاء الماكولة في بدن كل انسان انسانا آخر وصار غذاء له وجزء من بدنه فاما
ان يعاد الاجزاء الماكولة في بدن كل منهما وهو باطل ضرورة او في بدن احدهما فلا يكون
الآخر معادا بعينه وايضا اذا كان الآكل كافرا والماكول مؤمنا يلزم تنعيم تلك الاجزاء
في الجنة وتعذيبها في النار معا وهو باطل ضرورة وامكان كونها من الاجزاء الاصلية
للآكل لا يوجب الوقوع فلعله تعالى يحفظها من ان يكون اجزاء اصلية لبدن آخر

آخر وقد ادعى المعتزلة انه يجب على الحكيم حفظها عن ذلك ليتمكن من ايصال الجزاء الى
مستحقه ونحن نقول لعله تعالى يحفظها عن التفرق ايضا فلا يحتاج الى الاعادة بطريق
الجمع والتاليف ايضا بل انما يعاد اليه الحيوة والصور والهيئات كذا في شرح المقاصد
لكن يأباه ظاهر قوله تعالى اذا مزقتم كل ممزق انكم لفي خلق جديد الآية ولذا استدل به
على ان الحشر بجميع الاجزاء المتفرقة لا بطريق اعادة المعدوم **قوله** فان الذي دل على
استحالته آه وللقائل ان يقول من جملة تلك الادلة انه لو صح التناسخ لتذكرنا الامور
الماضية كطوفان نوح وغيره واللازم باطل بالوجدان ولا شك انه انما ينفي تعلق النفس
ببدن آخر سواء كان مخلوقا من اجزاء بدن آخر اولا كما لا يخفى والجواب ان التناسخ
المصطلح هو تعلق النفس ببدن آخر آن مفارقتها عن البدن الاول لا بعد زمان
كما صرحوا به فالمراد لا يكون ذلك البدن مخلوقا من اجزاء البدن الذي فارقت
عنه وان كان مخلوقا من عناصر كانت اجزاء بدن آخر كيف والقائلون بالتناسخ
قائلون بقدم العالم وتناهي العناصر فيلزمهم القول بذلك ودلالة الادلة على
بطلان تعلقها بمطلق البدن غير مضر بل نافع وبالجملة المراد نفي لزوم التناسخ
المصطلح كما دل عليه قوله وان سمي ذلك آه فلا اشكال في المقام بعد تحرير المرام
قوله لا يقدح في المقصود آه قال في شرح المقاصد ولا يضرنا كونه غير البدن الاول
بحسب التشخص ولا امتناع اعادة المعدوم وما شهد به النصوص من كون اهل
الجنة جردا مردا وكون ضرس الكافر مثل احد يعضد ذلك وكذا قوله تعالى كلما نضجت
جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ولا يبعد ان يكون قوله تعالى اوليس الذي خلق
السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى الآية اشارة الى ذلك فان قيل
فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب باللذات والآلام الجسمانية غير من عمل الطاعة
وارتكب المعصية قلنا العبرة في ذلك انما هو بالادراك وانما هو للروح ولو بواسطة
الآلات وهو باق بعينه وكذا الاجزاء الاصلية من البدن ولذا يقال للشخص
من الصبا الى الشيخوخة انه هو بعينه وان تبدلت الصور والاشكال بل كثير من
الاعضاء والآلات ولا يقال لمن جنى في الشباب وعوقب في المشيب انها عقوبة
لغير الجاني انتهى وليس ههنا قول لما قاله الحكماء من ان اللذة والالم غير راجعين
الادراك اذ لا يوجبه وحاصله العينية بحسب العرف واعتبار الشرع كما قال الشارح
قوله فكل لا يتوهم ان في ذلك تناسخا آه يعني ان ذلك التبدل انما يكون بانحلال بعض
الاجزاء وعدم الجزء يوجب عدم الكل واذا انعدم البدن بتحلل بعض الاجزاء يلزم
مفارقة النفس عنه لامتناع تعلقها بالبدن المعدوم فلو كان التناسخ المصطلح

هو تعلق النفس بالبدن الآخر مطلقا بعد مفارقتها عن البدن الاول سواء كان
البدن الثاني مشتملا على اجزاء البدن الاول ومخلوقا منها او لا لكان في ذلك
تناسخ مصطلح لان فيه تعلق النفس بالبدن الثاني عقيب مفارقتها عن
البدن الاول المنعدم واللازم بط باتفاق القائلين بالتناسخ فثبت ان
التناسخ المصطلح هو تعلقها بالبدن الذي لا يكون مشتملا على اجزاء البدن
الاول قوله فافهم لعل وجه الاشارة الى ما نقلناه من شرح المقاصد من السؤال
والجواب او الى ما قدمناه من الاشكال ودفعه واما ما قاله بعض ارباب الكشف من
ان الاجزاء المتحللة من بدن الشقي والسعيد ينقلب بوجه غريب شبيه بالاستحالة
صورا روحانية مع بقاء حقيقة الجسم في الباطن فالباطن هنا مطلق والظاهر
مقيد والامر هناك بالعكس فمبني على مذهبهم في اثبات مراتب الظهور لشيء واحد
قوله فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة وعنه انهما لا يجتمعان بهذا الجمع والا لكان
عذاب القبر من جنس الآلام العقلية ولا بد تحقيقه ظاهر الشريعة قوله فانما هو من
حيث الجمع بين الشريعة آه اي لا من حيث انه من المسائل الكلامية كما ان اثبات
الشيخ المعاد الجسماني في النجاة والشفاء من الكتب الحكمية انما هو من حيث ذلك
الجمع لا من حيث ان المعاد الجسماني من المسائل الحكمية فلا يرد ما قيل ان التعرض
بالمعاد الروحاني في كتب الكلام مما لا وجه له كما اشار اليه بقوله فلا يتوهم ان
اثباته من المسائل الحكمية وهو ايراد بعض معاصريه قوله وجزاته وشروره معلومة
آه نعم لدفع توهم ان الحشر الجسماني للذات والآلام الجسمانية موقوف على علم النفس
بما صدر عن البدن من الخيرات والشرور وهي غير معلومة لها بخلاف الحشر الروحاني
للذات والآلام الروحانية المترتبة على العلم والجهل فدفعه بان ذلك الحشر غير موقوف
على علم النفس بها اذ يكفيه علمه تعالى بها وهي معلومة له تعالى ولك ان تحمل الخيرات
والشرور على النعم والعقوبات للبدن لكن يأباه ظاهر قوله وقد بسطت الشريعة الحقة
لانه اشارة الى ذلك ونوع لتوصيف الشريعة بالحقة مع قوله اتانا بها سيدنا تصريح
بكونه معتقدا للشريعة وانكاره الحشر الجسماني من حيث الحكمة كنقل الكفر ليس
بكفر روي عن الامام الشافعي ان ابن سينا تاب في آخر العمر ورد المظالم وحفظ
القرآن وكان يختم في كل ثلثة ايام وكان حنفي المذهب ومات بهمدان ودفن بها قوله
والحكمة في الحساب رفع لشبهة منكريه بانه عبث وحاصل الدفع ان فائدة الحساب غير
منحصرة في معرفة المحاسب كمية الاعمال بل معرفة اهل العرصات وظهورها عليهم من
فوائده لا كما وهم من ان فائدته غير منحصرة في معرفة الكمية قوله ووجه الاندفاع ظاهر

ظاهر اذ لا نسلم عدم امكان اعادة الاعراض المعدومة بل يجعل ما نورانية او
ظلمانية وح يمكن وزنها ايضا ولو سلم فيجوز ان يوزن صحايفها وايضا انما لا يوزن
لو كان الميزان ما هو المتعارف وهو ممنوع لجواز ان يكون عبارة عما يعرف به مقادير
الاعمال مطلقا واما كونه عبثا فقد اندفع بمثل ما مر في الحساب قوله فان افعال
الله تعالى آه لا يخفى ان المناسب تركه اذ ليس الشبهة بوجوب الفائدة بل بالعبث
والخلو عنها بالفعل وخلو افعاله تعالى عن الفائدة بالفعل خلاف الاجماع قوله لا
للاستعظام وما رأيته العلامة التفتازاني في شرح التلخيص من ان الواحد المعظم
انما يستعمل في كلام البلغاء في التكلم والخطاب لا في الغيبة محل نظر وقد حمل المفسرون
عليه كثيرا من مواضع القرآن قوله لقوله تعالى اعدت للمتقين فان صيغة الماضي فيهما
تدل على كونهما مخلوقتين فيما مضى وحملها على التجوز تنبيها على تحقق الوقوع الاستقبالي
كما في نادى اصحاب الجنة اصحاب النار بمعنى ينادي البتة من غير قرينة هنا بخلاف
نادى قوله ولم يرد به نص صريح بحيث لا مجال للاختلاف في تعيين مكانهما نعم فلا يرد
استدلال الاكثرين بالآية والحديث الآتيين قوله وان النار تحت الارضين عطف
على قوله ان الجنة فوق السموات السبع ولو ذكر له دليلا لكان اولى قوله وقال المعتزلة
آه قال في المواقف وشرحه واما المنكرون فتمسك عباد في استحالة كونهما مخلوقتين
في وقتنا هذا بدليل العقل وابو هاشم بدليل السمع قال عباد لو وجدتا فاما في عالم
الافلاك والعناصر او في عالم آخر والاقسام باطلة اما الاول فلان الافلاك لا يقبل
الخرق والالتيام فلا يخالطها شيء من الكائنات والفاسدات وهما على الوجه الذي
يثبتونه من قبيل ما يتكون ويفسد واما الثاني فلانه قول بالتناسخ لان النفوس
تعلقت ح بابدان موجودة في العناصر بعد ان فارقت ابدانا فيها وانتم لا تقولون
به وقد ابطل ايضا بدليله واما الثالث فلان الفلك بسيط وشكله الكرة ولو وجد
عالم آخر لكان ايضا كرة فنفرض خلا سواه بينهما او تماسا وانه مح واحتج ابن هاشم
بوجهين الاول قوله تعالى اكلها دائم مع قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فلو كانت
الجنة مخلوقة وجب هلاك اكلها الثاني قوله تعالى عرضها السموات والارض ولا يتصور
ذلك الا بعد فناء السموات والارض لامتناع تداخل الاجسام انتهى مم اورد على دليل
عباد بانه دليل لمن ينكر وجودهما مطلقا لا لمن ينكر وجودهما في الحال فقط ولا يخفى
ان لزوم الخلا في وجود العالمين معا لا في وجود احدهما بعد فناء الآخر الا ان يستلزم
امتناع الخرق امتناع الفناء والتفرد كما ذهب اليه الكرامية واجاب عن دليله بمنع
امتناع الخرق على الافلاك وبمنع انه في عالم العناصر قول بالتناسخ كما اشار اليه

ان رح فيما قيل وعن دليل ابي هاشم الاول بان دوام الاكل بتجدد افرادها وعدم
انقطاع نوعها وبان المراد من الآية الثانية انه بمنزلة الهالك دائما لضعف الوجود
الامكاني او انهما لتقدمان اما بتفريق الاجزاء دون اعدامها ثم يعادان وذلك كاف في
هلاكهما وعن دليله الثاني بان المراد ان عرضها كعرض السموات والارض لامتناع ان يكون
عرضها عرضهما بعينه لا حال البقاء ولا بعد الفناء ان يمتنع قيام عرض واحد بالشخص
بمحلين موجودين معا او احدهما موجود والاخر معدوم وللتصريح في آية اخرى بان عرضها
كعرض السموات فيحمل هذا على تلك كما قال ابو يوسف وابو حنيفة مثله وانت خبير بان
جوابه عن دليله الثاني لا يدفعه لان مدار الاستدلال على انحصار عالم الافلاك في السموات
السبع ووجوب كون الظرف اعظم من المظروف اذ لو ثبت وما يلزم تداخل الجسمين
وان كان عرض احدهما مغايرا بالشخص لعرض الآخر وللاشارة اليه جعلت اي هذه
الآية دليلا على بطلان الاولين وضم النار الى الجنة في قوله فكيف يوجد الجنة والنار
معا فيهما ولما اسند الانكار الى مجموع المعتزلة اشار بالآية الى دليل ابي هاشم وبكلام
الحكماء الى دليل عباد فلا يرد عليه انه خلط بين دليلي المذهبين فافهم قوله واما الثالث
فلانه يستلزم الخلاء وجه الاستلزام ما اشار اليه المصنف من كون الفلك بسيطا كريا فلو وجد
عالم آخر لكان مشتملا على العناصر والافلاك ايضا فتلك الافلاك تكون بسيطة كرية
ايضا فسواء تماسا او كان احدهما منفصلا عن الآخر يلزم ان يوجد بينهما فرجة اذ لا
تماس بين الكرتين الا بنقطة واحدة قوله والجواب منع امتناع الخلاء فان ادلته
ظاهرة المنع ولو سلم فلزوم الخلاء ممنوع لان البساطة والكرية وامثالهما من
الفلسفيات ممنوعة عندنا ولو سلم فيجوز ان يكون الفرجة بينهما مملوءة بجسم آخر
ليس من اجزاء شيء من العالمين المخصوصين وان كان من اجزاء مطلق العالم بمعنى
ما سوى الله كما اذا كان تدويرين في الفلك الاعظم كما ورد ما في بعض الآثار من
ان في العرش قناديل معلقة وهذا العالم من السموات السبع والارض في واحد منها وح
يندفع دليلهم الآخر بانه لو وجد عالم آخر يكون في جهة من محدد هذا العالم والمحدد
في جهة منه فيلزم تحدد الجهة قبله لا به مع لزوم الترجيح بلا مرجح لاستواء الجهات على انه مبني
على نفي القادر المختار الذي بقدرته وارادته تحديد الجهات وترجيح المثل وبالجملة فذلك
عندنا ممنوع كامتناع الخلاء وامتناع الخرق والالتئام وهذا هو الجواب عن دليل
بطلان الثالث والجواب عن دليل بطلان الاولين ما يأتي منه قوله قلت اذا كانت
الجنة الخ حاصله انه ان اريد بعالم الافلاك هو السموات السبع فالترديد غير حاصر اذ
هناك احتمال آخر هو عالم العلويات الجسمانيات مطلقا ويندرج فيه العرش والكرسي اللذان

اللذان هما الفلك التاسع والثامن عند الحكماء وان اريد به ما يشملهما فلا نسلم انه اذا كان
عرض الجنة كعرض السموات السبع لا تكون في عالم الافلاك كيف واذا كانت فوق
السموات السبع وتحت العرش كما هو ظاهر الحديث المذكور كان عرضها كعرض
السموات والارض من غير اشكال من لزوم الخلاء ودس الظرف والمظروف وتداخل
الاجسام وعدم تحدد الجهات فان قلت ان كانت تحت الكرسي فيكون سقفها الكرسي
لا العرش فلا يوافق الحديث وان كانت فوقه فلا يكون عرضها كعرض السموات
والارض بل اعظم بكثير كما روي عن النبي عليه السلام انه ما السموات السبع والارضون
السبع مع الكرسي الا كحلقة في فلاة وفضل العرش على الكرسي كفضل تلك الفلاة
على تلك الحلقة بل على تقدير كونها فوق السموات السبع وتحت الكرسي يكون عرضها
اعظم من عرض السموات ايضا بناء على ان قوله تعالى على سرر متقابلين يدل بظاهره
على كون الجنة كرية ايضا فتكون كرة محيطة بالسموات والارض فتكون اعرض منها
قلت نختار انها فوق الكرسي ايضا ولا محذور الا اذا كانت الآية محمولة على الحقيقة
وذلك ممنوع بل الظاهر انها كناية عن انها اوسع من السموات والارض لانه اذا كان عرضها
كعرض السموات مع ضميمة الارض يكون طولها اعظم لا محالة فيلزم ان يكون اوسع
من السموات والارض ولا محذور وان لم يكن لها عرض وطول بل كانت كرة كالسموات
اذ كان عرضها اعظم من عرض السموات والارض في الواقع اذ لا يجب في الكناية امكان
المعنى الحقيقي في خصوص المادة كما في قولهم فلان طويل النجاد كناية عن طول قامته
وان لم يكن له نجاد اذ يكفي في كون الكلام كناية جواز ارادة المعنى الحقيقي في بعض موارده
وان لم يجز في خصوص المادة وقد اشار الزمخشري الى ذلك حيث جعل في قوله تعالى ليس
كمثله شيء نفي المثل كناية عن نفي المثل وجعل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى
كناية عن الغلبة والاستيلاء ويمكن ان يقال يحتمل ان يكون المعنى ان عرضها كعرض مجموع
السموات والارض في الوسعة وان كان اعظم منه في المقدار تشبيها للمعقول بالمحسوس
واما حديث عقد الافلاك التسعة وتماس بعضها البعض بحيث لا يكون بينهما جسم غريب
فهو زعم الحكماء من غير دليل ولو صدق ما ذكروه في تناهي الابعاد بقي هنا كلام هو ان
هذا الجواب غير حاسم للسؤال بجميع الجنة والنار اذ للسائل ان يعود ويقول اذا
كان الجنة هناك فاين النار ولا مخلص الا بان يكون الجنة فيما يلي سمت رؤس اهل
الحرمين والنار فيما يلي سمت قدمهم ويحمل الارضون بمعنى السفليات على التغليب من
الارض وسائر العناصر والافلاك السبعة الكرية مما يلي سمت قدمهم وح يندفع
ايضا اشكال قوي هو ان لا شبهة في كون السموات السبع كرية ولا في كون الارض

في الوسط على ما دل عليه الارصاد والخسوفات وقد اعترف بذلك كثير من المحققين كالامام الغزالي والرازي والبيضاوي فلا يكون النار تحت الارضين والا لكانت فيما بين الارض وفلك القمر وليس كذلك لان بعض الآثار من ان شرارة منها لو كانت فيما بين السموات والارض لاحترقت الارض وما فيها قوله والجواب انه لا يجب آه سلب الوجوب هنا صحيح دون ما سبق لان السؤال هنا بامتناع ايجاد ما لا فائدة فيه ولو اعترض السائل عن دعوى الامتناع واقتصر على العبث لكفاه في عدم خلقهما الآن ولم يصح سلب الوجوب في جوابه ايضا قوله انما هو في حق الكافر المعاند آه لعل المراد بالمعاند من لم يبالغ في الاجتهاد قوله على ان الكفار مخلدون في النار وما قيل ان الرطوبة التي هي مادة الحيوة تفنى بالحرارة سيما بحرارة نار الجحيم وايضا القوى الجسماني متناهية فلا يتصور خلود الحيوة ودوام الاحراق مع بقاء الحيوة فرع عن قضية العقل فكلاهما معزول عن قدرة الواجب المختار قوله خلافا للمعتزلة والخوارج فانهما جعلا الاعمال جزءا من الايمان المنجي عن العذاب المخلد لكن المعتزلة اثبتوا واسطة بين المؤمن والكافر دون الخوارج فان الكفر عند المعتزلة عدم التصديق القلبي فصاحب الكبيرة مع التصديق ليس بمؤمن ولا كافر عندهم وعند الخوارج عدم شيء من التصديق او العمل فصاحب الكبيرة بل الصغيرة مع التصديق كافر عندهم قوله او اشعر بتهاون المرتكب آه اي استخفافه بالدين كاشعار اصغر الكبائر وذلك الاستخفاف ظاهر في وطي الزوجة بظن الاجنبية لا في القتل بظن عصمة الدم كظن انه حربي الآن تعالى قتل النفس بغير تحقيق دال على عدم المبالاة وهو تهاون قوله لان الكفر ايضا كذلك اي مغفور بعد التوبة فيلزم تساوي ما نفي عنه الغفران وما اثبت له في جواز المغفرة بعد التوبة فلو حمل النفي والاثبات على معنى انه تعالى لا يغفر ان يشرك به ان تاب ويغفر ما دون ذلك ان تاب ايضا يلزم ان لا يغفر الشرك بعد التوبة وذلك ظاهر الفساد فلا بد ان يحمل على معنى انه تعالى لا يغفر ان يشرك به ان لم يتب ويغفر ما دون ذلك ان لم يتب ايضا واما حمل عدم المغفرة على المقيد بعدم التوبة والمغفرة على المقيد بالتوبة فاخلال بالنظم اذ يجب الاتحاد فيما بين النفي والاثبات والافتراق لا يليق بكلام شافعي فضلا عن كلامه تعالى قوله واجيب بمنع دلالته على العموم آه والظاهر ان هذا المنع بالنسبة اما الى كل من الاشخاص وبالنسبة الى كل من الاحوال والاوقات ولا يخفى ان المنع الاول ساقط بكون النكرة في سياق النفي من صيغ العموم فالوجه ان يكون بالنسبة الى مجموع الاشخاص والاوقات على العطف بقبيل الربط اذ لا دلالة في التاكيد في الاجزاء ومعنى قوله ولو سلم آه ان الدلالة غير الارادة فليكن دالا على ذلك العموم ولا يكن مرادا بل مخصوصا بالكفار جمعا بين الادلة المتعارضة مهما امكن

امكن فلا يرد عليه انه بعد تسليم الدلالة على ذلك العموم لا معنى لتخصيصه بالكفار بل نقول لا معنى لتخصيص الدليل بدون الدلالة قال الامام الرازي في الجواب عن شبهات المعتزلة اجمالا لا ان يكون دلائلهم في نفي الشفاعة عامة في الاشخاص والاوقات ودلائلنا في اثباتها خاصة بهما لانا لا نثبت الشفاعة في حق كل شخص ولا في جميع الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا والاجوبة التفصيلية في التفسير الكبير قوله اي مقبول الشفاعة الخ يشير الى ان قوله مشفع اسم مفعول من التفعيل كما يدل عليه الحديث الآتي لانه بمعنى اشفع بجعل مقبول الشفاعة لان التشفيع بمعنى قبول الشفاعة كما في القاموس وغيره قوله لتعجيل فصل القضاء لان في التعجيل دفع الانتظار ولا يخفى ان عذاب ان دا اشد من عذاب الانتظار مع ان فيه زيادة مدة العذاب قوله من كان في قلبه مثقال ذرة آه ولعله من قال في عمره مرة لا اله الا الله محمد رسول الله مع الاعتقاد التقليدي قوله المقام المحمود آه وبعضهم جعله غرفة عالية في الفردوس الاعلى وفي عبارة التخصيص ايماء الى ان الاولى التعميم وما قيل يدل على ذلك التخصيص ما روي انه عليه السلام قال ان المؤمنين يأتون للشفاعة الى آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام ويقول كل منهم لست للشفاعة اهلا فيأتون الي فاستاذن على ربي في داره فيؤذن لي عليه فاذا رايته وقعت ساجدا فيدعني ما شاء الله ان يدعني ثم يقول ارفع راسك يا محمد وقل تسمع واشفع تشفع وسل تعط فارفع راسي فاثني على ربي بثناء وتحميد يعلمنيه الله تعالى ثم اشفع فيحد لي حدا فاخرج فادخلهم الجنة حتى لا يبقى في النار الا من قد حبسه القرآن اي وجب عليه الخلود ثم تلا عليه السلام قوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا وقال وهذا المقام المحمود الذي وعد نبيكم عليه السلام ففيه ان دلالته على ذلك التخصيص ممنوعة لجواز عموم المحمول واللام للعهد في الآية لا تدل على التخصيص وكذا ما قيل ظاهر هذا الحديث يشعر بان استشفاعهم عليه السلام لجميع الناس فيناقض قوله عليه السلام امتي امتي كما في اكثر الاحاديث فانه يدل على تخصيصها بامته مدفوع بان غاية قوله عليه السلام امتي امتي ان تكون نجاتهم مطلوبا اوليا له عليه السلام وكذا ما قيل كيف يتفادى سائر الانبياء عليهم السلام عن شفاعتهم لاممهم وشفاعته عليه السلام لهم لان تحاميهم عن الشفاعة وانزواءهم عنها لاجل ان الشفاعة تحتاج الى الاذن بنص الكتاب فهم لم يتجاسروا الى الاستيذان فلعل النبي عليه السلام استاذن لشفاعته لامته وشفاعتهم لاممهم وحينما اذن لهم في شفاعتهم لاممهم برجاء النبي عليه السلام فقد كان عليه السلام سببا لدخول الكل في الجنة ولذا اسند الاخراج والادخال الى نفسه بطريق الاسناد الى السبب فليس تفاديهم

عن مجرد البداية في الشفاعة كما قيل وما ذكرنا هو المطابق لقوله تعالى رحمة للعالمين
والسيادة المذكورة في حديث ابي هريرة رضي الله عنه قال النبي صلى الله عليه السلام
انا سيد الناس يوم القيمة قوله لقوله تعالى على سبيل الحكاية عن الكفرة ربنا امتنا
اثنتين واحييتنا اثنتين الآية تلخيص الاستدلال لولا عذاب القبر لما كانت الاماتة
اثنتين بل واحدة بخلاف ما اذا وجد الاحياء في القبر ثم الاماتة فان قيل يعارضه
ان يقال لو وجد عذاب القبر لوجد الاحياء فيه فلا يكون الاحياء اثنتين بل ثلث
الاحياء في الدنيا ثم في القبر ثم في المحشر قلنا اجيب عنه بوجوه الاول ان وجود
الثالث لا ينافي اثبات الاثنين بخلاف الانحصار الاماتة في الواحدة الثاني ان
الظاهر من اخبار الاحيائين اخبار بما ليس بمعاين وهما ما في الدنيا والقبر ملغى
الآخرة معاين الثالث ان سوق الآية ظاهر في ان المراد بالاحيا ما يعقبه معرفة
ضرورية بالله واعتراف بالذنوب فهما ما في القبر وما في المحشر واقتصاره اثر رح
وغيره على سبيل الحكاية ايماء الى ما ذكره من ان المراد ما يعقبه تلك المعرفة ويمكن
ان يقال لعل الاحياء الاحياء المقرون بالاماتة ظاهر في احياء الميت كما في قوله تعالى
ربي الذي يحيي ويميت فافهم قوله ان الصبيان يسئلون تعرض به هنا لمناسبة ان ذلك
السؤال في القبر والامتحان قوله وسؤال منكر ونكير آه ورجح هذا القول بتلقين النبي
عليه السلام ابنه ابراهيم قوله فمنهم من اثبت التعذيب وانكر الاحياء وهو مذهب
الصالحية والكرامية حيث زعموا ان التعذيب مشروط بالادراك لكن الادراك غير
مشروط بالحيوة واما من ذهب الى الاحياء بدون اعادة الروح فلعل الاحياء
عنده حاصل بنوع تعلق الروح بالبدن من غير حلول فيه والاعادة بالحلول وهو
باطل عند الجمهور ايضا فقوله ومنهم من قال بالاحياء واعادة الروح مع اشارة
الى مذهب اهل السنة والجماعة فان جواب الميت لمنكر ونكير يدل على اعادة الروح
اذ الجواب فعل اختياري فلا يتصور بدون الاختيار قوله ولا يلزم ان يرى اثر
الحيوة آه جواب عما قال المنكرون لو كان عذاب القبر بالاحياء لرأينا اثر الحيوة في الميت
واللازم باطل وحاصل الجواب ان الملازمة ممنوعة اذ لا يلزم من وجود الحيوة الاحساس
باثرها كما لم يلزم من وجود النار في الشجر الاخضر الاحساس باثرها في هذه النشاة
هذا هو الاوفق بالتنظير باخفاء النار لا ما قيل ان هذه العين لا تصلح لمثل هذه
الامور الملكوتية لان النار المخفية من عالم الملك لا من عالم الملكوت ثم يتجه عليه
ان الحكم بكون النار مخفية في الشجر الاخضر وهمي لكونها مخفية في الزند وقوله تعالى
جعل لكم من الشجر الاخضر نارا لا يدل عليه لان النار تحدث منه بالسحق فيكون منه

ثم لحدوثها وهذا القدر كاف في بيان كمال القدرة لان منشائية الشجر الاخضر الذي غلب
عليه الرطوبة المفادة لحدوث النار من كمال القدرة وهو ما اشار اليه البيضاوي قوله وهو
ان يصدق بان الحية موجودة اي الحية حقيقة موجودة في الاعيان لا في مجرد التخيل لكن
الاعيان على قسمين ملكية تشاهدها الناس في هذه النشاة وملكوتية لا تشاهدها
فيها الا الخواص فاذا كان العذاب الجسماني بلدغ الحيات الملكوتية مع اعادة الروح
يقدر احساس لدغها فلا اشكال في اثبات عذاب القبر اصلا ولا يخفى ان الحية في
هذا المقام من جملة الاعيان الموجودة كان اسلم من الثاني اذ يرد عليه انه من قبيل
العذاب الروحاني فيحتاج الى الجواب بانه تعالى قادر على خلق العذاب الجسماني بسبب
الامور المتخيلة ولا يخفى ان الحية فيه ولدغها حقيقي لا مجازي بتشبيه الآلام الحاصلة
من الصفات المهلكة المنقلبة بالآلام الحاصلة من لدغ الحيات الملكية كما اظهر
من الثالث فكان اصح الاحتمالات وبذلك ينقطع عرق شبهة المنكرين بالكلية الا فيما
قالوا ربما يأكله السبع او يحرقه النار فيصير رمادا تذروه الرياح في المشارق
والمغارب فكيف يعقل حيوته وعذابه وسؤاله وجوابه وتجويز ذلك سفسطة ليس بابعد
من تجويز حيوة سرير الميت وكلامه وتعذيب خشبة المصلوب واحراقها ولكن نراها
بحالها الا ان يقال اشتراط الحيوة بالبنية ممنوع ولو سلم فيجوز ان يبقى من الاجزاء
الاصلية قدر ما يصلح بنية للتعذيب وما ذكروه من السفسطة مدفوع بورود
الشرع في حق الميت دون السرير والخشبة وهو تعالى قادر على احياء الجمادات وتعذيبها
قوله فان قلت ما الصحيح من هذه المقامات لا يخفى ان الظاهر ان هذا السؤال
استفسار عن صحة القول بوقوع عذاب القبر لا بامكانه كما هو الملائم لقوله ورتب
عليه ما يعاقب آه لكن الجواب بامكان الكل يأباه الا ان يحمل السؤال على الاستفسار
عن التصحيح بمعنى الممكن ويحمل قوله وربما يعاقب آه على امكان العقاب ايضا وكذا
قوله والتصديق بها اي بامكانها فيكون انكار المنكرين بانكار الامكان لا بانكار الوقوع
فقط لكن التصديق بمجرد امكانه بدون الوقوع غير كاف فافهم قوله لقوله عليه السلام
اذا اقبر الميت الحديث لا يخفى ان قوله عليه السلام في آخر هذا الحديث فلا يزال فيها معذبا
حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه يدل على ان عذابه غير منقطع الى الحشر فلا يكون ذلك
العذاب القبر المنقطع جسمانيا بل روحانيا والا لم يحصل الاماتة الثانية في القبر ولا نزاع
لمنكري عذاب القبر في العذاب الروحاني ولا مخلص الا بان يقال لعل عذاب القبر الموقوف
على الاحياء ما هو عند سؤال المنكر والنكير قبل الاماتة الثانية وهو لا ينافي ان يكون
لعذاب القبر نوع آخر روحاني ونسبة الى القبر لكون الروح عند القبر ففي هذا يكون

مراد الشارح من حال الانخلاع عن البدن فيما بعد اعم من الانخلاع الكلي كما بعد الاماتة
في القبر ومن الانخلاع في الجملة كما قبل الاماتة فيه قوله وانكره مطلقا ضرار بن عمرو
اي انكر عذاب القبر وسؤال الملكين مطلقا اي لا على وجه يوافق ظاهر الحديث ولا
على وجه يخالفه في تسمية الملكين كاثبات الجبائي وابنه البلخي قوله متمسكين بان الميت
جماد آه هذا دليلهم العقلي ولهم دليل نقلي هو قوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا
الموتة الاولى ولو كان في القبر حيوة ولا محالة يعقبها موت اذ لا خلاف في احياء الحشر
لكان لهم مثل دخول الجنة موتتان لا موتة واحدة واجيب عنه بمثل ما سبق من ان
اثبات الواحدة او الاثنين لا ينافي اثبات الثانية او الثالثة وبان الآية للمبالغة
في نفي انقطاع نعيم الجنة عنهم بالموت بمنزلة التعليق بالمحال كما عرفت والتعليق
باحد المحالين كاف في المبالغة ولا يجب بجواز ان تكون تاء الموتة للوحدة النوعية
او الجنسية فيشمل الموتتين لان معنى التاء الوحدة الشخصية كما صرحوا به ولذا
كان جواب الفاضل الجامي بالوحدة الجنسية في لا الكلمة الزاهية كما نبه عليه الفاضل
العصام والعلامة التفتازاني هنا في شرح المقاصد قوله لان الصحيح انه لا يخرج
عن المعجزة تلخيص الفرق بينه وبين الانطاق ان المعجزة هنا نفس الاحياء ولا
تكذيب فيه وفي الانطاق نفس الانطاق المكذب فانما يقدح لو كان التكذيب في
نفس المعجزة وليس كذلك مع ان الشخص الذي احيي فاعل مختار في التصديق و
التكذيب بعد الاحياء بخلاف الضب قوله فسواء كان اعجازه آه لم يتعرض لكون
اعجازه باخباره عن المغيبات لانه اقل قليل لا يوجد في كل ثلث آيات قوله وان كان من
سخيف الكلام لان قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا
القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا يدل على سلب القدرة كما لا يخفى
قوله قال اهل الصبائر آه فيه انه انما يتم لو كان الخطاب باتمام الدين لجميع الناس
وليس كذلك بل الخطاب لامة محمد عليه السلام فيجوز عقلا ان يأتي بعد ذلك امة لهم
حاجة الى زيادة الاحكام وان ادعى ان لا امة بعدهم فهو اول المسئلة فيكون مصادرة
قوله ولا يخفى ما بين اول كلامه وآخره من ثبوت التنافر لان اوله يدل على جواز تعمد الصغيرة
وآخره يدل على عدم جوازه والا لقال فمحمول على الصغيرة او على ترك الاولى اقول لعل الذي
الادب في عدم نسبة تعمدها اليهم او نقول ليس قوله فما نقل عن الانبياء آه تفريعا على
ما تقرر بل اختيارا للمذهب المختار عنده وهو الذي اختاره في شرح المقاصد فلا
تنافر نعم يرد عليه ان ترك الاولى ليس مقابلا للصرف عن الظاهر لان الحمل على ترك
الاولى صرف عن الظاهر ايضا واجيب بان المراد من الصرف صرف نسبة الذنب عنهم

عنهم ويحمل الصرف على ما عدا ترك الاولى قوله والمراد بالافضلية اكثر ثوابا فان اثبت
الخصم معنى آخر كزيادة العلم والقدرة وكثرة المناسبة للمبدأ لم يكن مقابلا لنا وكذا
الكلام في افضلية الخلفاء الاربعة قوله والايمان في اللغة التصديق اي مطلق التصديق
القلبي سواء بما جاء به النبي عليه السلام او لا وفي عرف الشرع هو التصديق بما علم مجيء
النبي عليه السلام ضرورة اي علما ضروريا به فيكون من نقل العام الى الخاص ولا ينافي
قولهم ضرورة بمعنى بداهة كون الايمان برهانيا لان البديهي مجيء النبي عليه السلام بالحكم
اما بطريق التواتر او بان يسمع من فيه عليه السلام وهو لا ينافي كون الحكم نظريا لكن
الاولى مجيء الانبياء عليهم السلام لان الايمان الشرعي غير مختص بهذه الامة وتخصيص
الشرع بشرعنا بعيد لا يخفى قوله ولا ينفع المعرفة القلبية اشارة الى رد ما ذهب
اليه الامامية وجهم بن صفوان وابو الحسين الصالحي من ان الايمان هو المعرفة والا
والاعتقاد بما له من الصفات وبما جاء به النبي عليه السلام سواء كان معه التسليم والانقياد
او لا يكون قوله والدليل على خروج التلفظ آه تلخيص الدليل ان محل الايمان هو القلب
بشهادة هذه الآيات والحديث فيكون عبارة عن التصديق القلبي فلا يكون الاقرار اللساني
ولا العمل بسائر الجوارح جزء من الايمان فهذا الدليل كما يدل على خروج التلفظ يدل على
خروج سائر الاعمال والدليل الآتي بقوله المجيء مقرونا بالايمان دليل آخر على خروج العمل
وان عمم الجوارح من اللسان كان دليلا على خروجهما معا ايضا لكن كل من الدليلين انما يدل
على خروج الاقرار والعمل عن بعض افراد الايمان لا عن كل فرد منه ولذا جعل الايمان
المنجي موضوعا للقدر المشترك وجعل العمل جزء من فرده الكامل كما في الحديث وايضا
انما يدل على خروجهما لا على عدم كونهما شرطا خارجا لكن بما ذكر في قوله ولا ينفع المعرفة
القلبية يدل على اشتراط الاقرار وما ذكر في باب الشفاعة من جواز عفو الكبائر و
الصغائر يدل على عدم كون العمل جزء من شيء من افراد القدر المشترك اذ لا عفو
بدون الايمان وفاقا قوله الثاني ان يكون اجزاء عرفية آه اي لا اجزاء داخلة في
قوام الايمان حقيقة فالتنظير بالشجرة غير مطابق لان الاغصان والاوراق اجزاء
الشجرة حقيقة لا عرفا ولذا لم تنعدم بانعدامها في العرف اذ لا يجوز في العرف انتفاء الجزء
دون الكل في الاغصان والاوراق وكذا الشعر والظفر وسائر الاعضاء التي لا يجب
بزوالها موت الشخص اجزاء لها حقيقة وان لم يكن كذلك عرفا ولذا لم ينعدما با
بانعدامها في العرف والحاصل ان في مثال الشجرة لم يجعل العرف اجزاءها ما هي اجزاء
لها حقيقة والكلام ههنا فيما يجعل العرف اجزاء للايمان ما ليس اجزاء له حقيقة وبين
المقامين بون بعيد والشارح اراد هنا توجيه الحديث الآتي ولا حاجة في توجيهه

الى ذلك التمثيل بالغير المطابق لان المراد فروع الايمان وثمراته وقوله فكان لفظ الايمان علم
موضوعا آه ممنوع ايضا بل هو عند السلف موضوع للتصديق فقط لكنه لقبوله القوة و
الضعف كلي مشكك وكلما قوى وكمل كثرت اثاره وثمراته وهي الاعمال فيكون الاعمال كالاجزاء
الايمان الكامل وليست باجزاء له حقيقة لا في نفس الامر ولا في العرف فالوجه هو الثالث
قوله ويطلق عليها آه لا يخفى ان اطلاق لفظ الايمان على مجرد الاعمال مجازي على المذهبين
الاولين ايضا فلا مخالفة بين هذا الاحتمال وبين الاحتمال الثاني من هذه الجهة وان
اراد بها مجموع التصديق والاعمال بقرينة ما سبق فكون الاطلاق مجازيا محل نظر لان الالفاظ
موضوعة للماهيات المطلقة اي الاعم من ان تكون مقرونة بعوارض خارجية اولا كاطلاق
الانسان على زيد المقرون بعوارضه الخارجية ولذا جعلوا لمجموع الجوهر والعرض القائم به
جوهرا والجواب ان الاعمال ليست من عوارض الايمان بل من عوارض المؤمن على انه فرق بين
الاطلاق على المعروض المقرون بالعوارض وبين الاطلاق على مجموع المعروض والعارض
والعوارض المشخصة ليست جزء من الشخص في التحقيق بل الشخص هو الماهية المعروضة
لتلك المشخصات على ان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا قوله واعلم انه لو فسر التصديق
المعتبر في الايمان بما هو احد قسمي العلم اي التصور والتصديق فلا بد فيه من قيد آخر
ليخرج الكفر العنادي المشار اليه بالآية الى بقوله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم ٣٤
الآية وقد صرح فيما سبق بان ذلك القيد هو التلفظ بكلمة الشهادة مع القدرة عليه
ويبقى الكلام فيه عند عدم القدرة عليه كما اذا اصدق بقلبه واستعقبه الموت او الخرس
او آفة اخرى لا فيما خاف القتل لو تلفظ بها عند الكفار لان التلفظ بقدر سماع نفسه
كاف ولا يجب اسماع غيره بخلاف ما اذا اكره بالقتل على التلفظ بكلمة الكفر فان الاكراه
هناك على اسماع الغير فلا بد من قيد يميز المؤمن العاجز عن الكافر العاجز فان مطلق
المعرفة اليقينية ليست بايمان فاراد التنبيه عليه بقوله والاقرب آه واعلم انه لما ورد
في حق الكافر قوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم وقوله تعالى يعرفونه كما يعرفون
ابناءهم الدالين على انهم بعد معرفتهم اليقينية لم يكونوا مؤمنين احتاجوا الى الفرق بين
المعرفة والتصديق المعتبر في الايمان قال في شرح المقاصد فاقتصر بعضهم على ان ضد
التصديق هو الانكار والتكذيب وضد المعرفة النكارة والجهالة واليه اشار الامام
الغزالي حيث فسر التصديق بالتسليم فانه لا يكون مع الانكار والاستكبار بخلاف العلم
والمعرفة وفصل بعضهم زيادة تفصيل فقال التصديق عبارة عن ربط القلب على ما
علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولهذا يؤمر به ويثاب عليه بل يجعل
رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة

معرفة انه جدار او حجر وحققه بعض المتأخرين زيادة تحقيق فقال المعتبر في الايمان هو
التصديق الاختياري ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم اختيارا وبهذا القيد يمتاز عن
التصديق المنطقي المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار كما اذا ادعى النبوة واظهر
المعجزة فوقع في القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسبه اليه اختيارا فانه لا يقال في اللغة
انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا كيف والتصديق مأمور به فيكون فعلا اختياريا زائدا
على العلم لكونه كيفية نفسانية او انفعالا وهو حصول المعنى في القلب والفعل القلبي ليس
كذلك بل هو ايقاع النسبة اختيارا الذي هو كلام النفس ويسمى عقد القلب فالسوفسطائي
عالم بوجود النهار وكذا بعض الكفار عالم بنبوة النبي عليه السلام لكنهم ليسوا بمصدقين
لغة لانهم لا يكونون اختيارا بل ينكرون وكلام هذا المحقق متردد يميل تارة الى ان التصديق
المعتبر في الايمان نوع من التصديق المنطقي الذي هو احد قسمي العلم لكونه مقيدا بالاختيار
وكون التصديق المنطقي اعم لا فرق بينهما الا بلزوم الاختيار وعدمه وتارة الى انه ليس
من جنس العلم اصلا لكونه فعلا اختياريا وكون العلم كيفا او انفعالا ويشعر هذا الاخير
اجزم بعض العلماء المعتنين بتحقيق معنى الايمان وجزم بان التسليم الذي فسر به الامام
الغزالي التصديق ليس من جنس العلم بل امر وراءه ويؤيده ما ذكره امام الحرمين من ان
التصديق على التحقيق كلام النفس لكن لا يثبت كلام النفس الا مع العلم انتهى ثم اورد
على البعضين الاخيرين بحثا من وجوه خمسة الاول ان ليس معنى كون المأمور به مقدورا
اختياريا ان يكون البتة من مقولة الفعل التي ربما يتنازع في كونها من الاعيان الخارجية
دون الاعتبارات العقلية بل ان يصح تعلق قدرته به حصوله بكسبه واختياره سواء كان
في نفسه من الاوضاع والهيئات كالقيام والقعود او الكيفيات كالعلم والنظر او الانفعالات
كالتسخن والتبرد او الحركات والسكنات وغير ذلك كالصلوة والتروك كالصوم الى غير ذلك
مع هذا فالواجب المقدور المثاب عليه بحكم الشرع يكون نفس تلك الامور لا مجرد ايقاعها
فكون الايمان مأمورا به مقدورا اختياريا مثابا عليه لا ينافي كونه كيفية نفسانية يكتسبها
المكلف بقدرته واختياره بتوفيقه تعالى وهدايته على انه لو لزم كون المأمور به هو الفعل
بمعنى التأثير جاز ان يكون معنى الامر بالايمان الامر بايقاعه والكسب به وتحصيله كما في سائر
العبادات لا الامر بنفسه الثاني ان ابن سينا وهو القدوة في فن المنطق والثقة في تفسير
الفاظه وشرح معانيه صرح في رسالة دانش نامه علائي بان التصديق المنطقي الذي قسم
العلم اليه والى التصور هو بعينه التصديق اللغوي فيكون اللغوي ايضا اعم من الاختياري
والاضطراري وفيه ان الثالث انا لا نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم بالقلب سوى انه
وقبوله وادراكه لهذا المعنى اعني كون المتكلم صادقا من غير ان نتصور هناك فعل وتأثير من

القلب ونقطع بان هذا كيفية للنفس وقد تحصل بالكسب والاختيار بمباشرة الاسباب وقد
تحصل بدونها فغاية الامر ان يشترط فيما اعتبر في الايمان ان يكون تحصيله بالاختيار
على ما هو قاعدة المأمور به واما ان هذا فعل وتأثير من النفس لا كيفية لها وان الاختيار
معتبر في مفهوم التصديق اللغوي فممنوع بل معلوم الانتفاء قطعا وايضا لو كان الايمان
والتصديق من مقولة الفعل الغير القارة دون الكيف القار لبعد حصوله لما صح الاتصاف
به حقيقة الا حال المباشرة والتحصيل لان مقولة الفعل هي التأثير ما دام هو متراخ
ان يحصل التصديق مؤمن بعد زمان التحصيل بخلاف ما اذا كان من مقولة الكيف القارة
بعد حدوثها الرابع انه وقع في كلام كثير من عظماء الملة وعلماء الامة مكان لفظ التصديق
لفظ المعرفة والعلم والاعتقاد فينبغي ان يحمل على العلم التصديقي ويقطع بان التصديق
من جنس العلوم والاعتقادات لكنه في الايمان مشروط بقيود وخصوصيات كالتحصيل والاختيار
وترك الجحود والاستكبار ويدل على ذلك ما ذكره امير المؤمنين كرم الله وجهه ان الايمان
معرفة والمعرفة تسليم والتسليم تصديق وما نقل عن امام الحرمين وعن الامام الرازي
وغيرهما من ان التصديق من جنس كلام النفس وكلام النفس غير العلم والارادة لا ينافيه
لان مرادهم ان كلام النفس لا يتعين ان يكون علما او ارادة بل قد يكون احدهما وقد
يكون غيرهما فكلام النفس اعم من العلم والارادة لا عين شيء منهما وليت شعري بانه اذا
لم يكن الايمان من جنس العلوم والاعتقادات فما معنى تحصيله بالدليل او التقليد وهل يعقل
ان يكون ثمرة النظر والاستدلال غير العلم والاعتقاد الخامس ان اعتبار الاختيار في
نفس التصديق اللغوي وكون الحاصل بلا كسب واختيار ليس بايمان يدل على ان تصديق
الملائكة بما القي اليهم والانبياء عليهم السلام بما اوحي اليهم والصحابة بما سمعوا من
النبي عليه الصلوة والسلام كله مكتسب بالاختيار وان من حصل له هذا المعنى بلا كسب
تحصل كمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي بلا اختيار لا مكلف بتحصيل ذلك
اختيارا بل صرح هذا القائل بان العلم بالنبوة الحاصل من المعجزات حدسي ربما يقع
في القلب من غير اختيار ولا ينضم اليه التصديق الاختياري المأمور به وكل هذا موضع
تأمل انتهى اقول اما كون الثلثة الاول مواضع تأمل فلان الظاهر ان تصديق الملائكة
والانبياء عليهم السلام والصحابة يقيني ضروري لا اختياري فلو كان الايمان منحصرا في
التصديق الاختياري يلزم ان لا يكون تصديقهم ايمانا شرعيا وهو ظاهر البطلان واما
كون الرابع موضع تأمل فلان ذلك الشخص الحاصل له التصديق من المعجزة بطريق
الحدس الغير الاختياري كما صرح به ذلك القائل لو كان مكلفا بعد ذلك بتصديق آخر اختياري
لزم تكليف بما لا يطاق اذ لا ينقلب تصديقه الضروري الى الاختياري وهو ظاهر ولا ينضم اليه

الى تصديق اختياري آخر لاستلزامه اجتماع المثلين لان التصديق المتعلق بمعلوم واحد
نوع حقيقي كما صرح به الشريف في كتبه فلو اجتمع فردان منه في نفس واحدة في زمان
واحد يلزم اجتماع المثلين في محل واحد وهو محال لا يقال ليس التصديق الكسبي هنا
بمعنى المتوقف على النظر بل بمعنى ما يحصل بمباشرة الاسباب اختيارا كالتصديق الحاصل
بالابصار عقيب توجيه الحدقة اختيارا نحو المبصر والحاصل بالسمع عقيب توجيه
السامعة اختيارا نحو المسموع فليس كل ما حصل بطريق الحدس ضروريا بل بعضه كسبي
بهذا المعنى الاعم بناء على ان المعتبر في الحدس انتفاء الحركة الثانية لا انتفاء كلتا الحركتين
فيجوز ان يحصل التصديق من المعجزة بطريق الحدس بعد الحركة الاولى الاختيارية اعني
توجيه الحدقة بالاختيار نحو المعجزة فيكون ذلك التصديق الحاصل بطريق الحدس كسبيا
اختياريا بهذا المعنى وكذا يجوز ان يكون تصديق الصحابة يقينيا بعد صرف سامعتهم اختيارا
لانا نقول نعم لكن الكلام فيمن وقع بصره على المعجزة من غير اختيار ومن وقع سمعه على
كلام النبي من غير صرف اختياري واليه اشار ذلك القائل حيث قال ربما يقع في القلب
من غير اختيار وتلخيص الكلام ان المعتبر في الايمان نوع من التصديق المنطقي الذي هو
اللغوي بعينه وذلك النوع هو التصديق المنطقي المقرون بترك الجحود الباطني والتبري
عن سائر الاديان الباطلة فهو مشروط بالاختيار اما في نفس التصديق كما اذا حصله
بمباشرة الاسباب اختيارا كالنظر وتوجيه الحدقة واما في جعله مقارنا لذلك الترك كما اذا
حصل له ذلك التصديق ضرورة فذلك الشخص بعد ذلك مكلف بجعله مقرونا بذلك الترك
لا بتصديق آخر لئلا يلزم التكليف بما لا يطاق **قوله** وقد عبر عنه اي عن ذلك القيد الآخر
بعضهم بالتسليم والانقياد الاختياريين وجعله ركنا من الايمان لا شرطا خارجا والاقرب
اي اقرب من تفسير التصديق بالتصديق الذي هو احد قسمي العلم مع الاحتياج الى قيد
آخر ومن تفسير القيد الآخر بالتسليم والانقياد ليكون الايمان مجموع التصديق القلبي
والتسليم والانقياد ان يفسر التصديق المأخوذ في مفهوم الايمان بالتسليم الباطني و
الانقياد القلبي الاختياريين المعبر عنهما بكلام النفس اي بتكلمها الاختياري وانما
كان اقرب من التفسير بما هو احد قسمي العلم لانه مغن عن قيد آخر وان كان تفسيرا
مجازيا من باب ذكر العام وارادة الخاص المعين ومن تفسير القيد الآخر بهما مع جعله ركنا
لان ذلك التسليم والانقياد الباطنيين ليسا بركن بل شرط خارج وللقائل ان يقول ان
اريد بالتسليم الباطني والانقياد القلبي معنى الاذعان والقبول الاختياريين اي الحاصلين
بمباشرة الاسباب اختيارا فيتجه عليه الرابع مما اورد العلامة التفتازاني في الوجه الخامس
اعني لزوم التكليف بما لا يطاق وان اريد معنى الاذعان والقبول مطلقا ولو كانا اضطراريين

اضطراريين فذلك التغير بعينه تغير مما هو احد قسمي العلم فلا بد من قيد آخر وان اريد
التصديق المنطقي مع شيء آخر اختياري فقد جعل الشيء الآخر الذي ليس من جنس العلم
ركنا من الايمان حيث فسر التصديق المتحد به بذلك المجموع اللهم الا ان يقال المراد
بالتسليم الباطني والانقياد القلبي هو التصديق المنطقي المقرون بترك الجحود
الباطني على ان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا وذلك التصديق كسبي اختياري
اما في ذاته واما في جعله مقارنا لذلك الترك الاختياري فلا اشكال فعلى هذا يظهر
وجه قوله وان لم يجب بجزء بوجه لان نسبة الصدق بالاختيار ظاهر في كون الاختيار
في نفس التصديق وقد عرفت ما فيه بل هو اعم من ان يكون في نفس
التصديق ومن ان يكون في جعله مقرونا بذلك الترك كما لا يخفى
ولنختم الكلام بالاتمام رجاء المثوبة من الملك المنان
والحمد لله على الاتمام انه ولي كل انعام
تمم

